مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (٦٨)

الهويّة وقضاياها
في الوعي العربي المعاصر

أحمد بعلبكي
أحمد مفلح
باقر سلمان النجار
تيم نبلوك
جلال أمين
حسن الدين خان
حماه الله ولد سالم
ديبا حيدر
رفعة الجادرجي
سالم لبيض
سامر عكاش
عبد الرحمن منيف
عبد العزيز الدوري
عبد العزيز العاشوري
عز الدين عناية
عزيز حيدر
عفيف البوني
علي أسعد وطفة
علي عباس مراد
علي الكنز
عوني فرسخ
محمود الذوادي
مشاري عبد الله النعيم
هاشم النحاس

تحرير وتقديم: رياض زكي قاسم

الهويّة وقضاياها

في الوعي العربي المعاصر

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (٦٨)

الهويّة وقضاياها
في الوعي العربي المعاصر

أحمد بعلبكي
أحمد مفلح
باقر سلمان النجار
تيم نبلوك
جلال أمين
حسن الدين خان
حماه الله ولد سالم
ديبا حيدر
رفعة الجادرجي
سالم لبيض
سامر عكاش
عبد الرحمن منيف
عبد العزيز الدوري
عبد العزيز العاشوري
عز الدين عناية
عزيز حيدر
عفيف البوني
علي أسعد وطفة
علي عباس مراد
علي الكنز
عوني فرسخ
محمود الذوادي
مشاري عبد الله النعيم
هاشم النحاس

تحرير وتقديم: رياض زكي قاسم

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر/ أحمد بعلبكي... [وآخ.]؛ تحرير وتقديم رياض زكي قاسم

٦٢٤ ص. - (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٦٨)

يشتمل على فهرس.

ISBN: 978-9953-82-634-9

١. الهوية القومية. ٢. الهوية الثقافية. ٣. القومية العربية. ٤. العمارة الإسلامية. أ. بعلبكي، أحمد. ب. قاسم، رياض زكي (محرّر). ج. السلسلة.

320.54

العنوان بالإنكليزية

Questions of Identity in the Contemporary Arab Awareness

Group of authors

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

email: info@caus.org.lb

Web Site: <http://www.caus.org.lb>

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٣

المحتويات

القسم الثالث

الهوية والعمارة

مقدمة

- ١ -

السؤال عن الهوية العربية يبقى مركزياً في الفكر القومي العربي. ومنذ القدم لا يغيب عن العرب اعتزازهم باللغة العربية، باعتبارها المحدد الأول لهويتهم. ويمكن تعقّب المقاربة اللغوية، ثم اللغوية ـ التاريخية، بشكل جلي في مرحلة ما بين الحربين العالميتين؛ فقد صاغ ساطع الحصري مفهومة للأمة العربية، استناداً إلى ذينك المقوّمين: اللغة والتاريخ اللذين ربطا العرب معاً، يقول: إن اللغة هي روح الأمة وحياتها، إنها بمثابة محور القومية العربية وعمودها الفقري... والتاريخ هو بمثابة شعور الأمة وذاكرتها».

لكن البحوث في العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية، تنوعت وتشعبت في الموقف من الهوية، فعقد الثمانينيات شهد جدلاً واسعاً في قضايا القومية، والهوية، والدولة القطرية، والانتماء، والإسلام السياسي...، وصحيح أن هذا الجدل لم يتجاهل الهوية في صلب بحوثه، لكنه كثيراً ما تحدث عن التعددية في الهوية، بحيث شملت القبلية والطائفية والقطرية والهوية القومية والهوية الإسلامية؛ وهو ما أدى إلى تعقيد المسألة، وبالتالي جعل فكرة أمة عربية قائمة فقط على هوية عربية واحدة «وجهة نظر»، أو «مسألة خلافية» أو «فكرة مجردة»، أحياناً، يرى البعض أنها تجافي الواقع.

فهل مشكلة الهوية العربية والتحدي الذي تواجهه من الداخل ومن هويات أخرى، واقع يزداد تجذّراً في الوطن العربي؟

ثم، كيف يكون التعامل مع ما تشهده «الهوية» من مستويات تُستنبت في الواقع العربي: عنيت **المستوى الفردي**، حيث يتماهى الفرد مع مجموعةٍ ما، لها نسق قيمي

خاص بها، ممّا يشكّل هوية سيكولوجية ويرتبط بعملية التنشئة الاجتماعية؛ وعنيت **مستوى التعبير السياسي الجماعي**، الذي يُدْرج الفرد في شكلٍ من أشكال التنظيمات، أو الأحزاب السياسية؛ وعنيت **مستوى الهوية المؤسسية** المتعدد الوجوه، والأشكال، من حيث الديانة أو القوانين.

تلك أسئلة، لا تخفي في منطقها أو هواجسها أن الأمة العربية تقوم على التعددية. وأن مقاربات متعددة للأمة، سجّلت حضورها الفكري، من أبرزها أن الإسلام جعل من العرب أمة، وأن العلاقة بين الاثنين هي علاقة عضوية. وهذا يفضي إلى رفض مقولة أن الإسلام هو الدين القومي للعرب وتراثهم. وفق ذا، هل غدت الهوية القومية، من منظور سوسيولوجي ـ مجموعة من الخصائص المميزة لشعب أو أمة في مرحلة تاريخية معيّنة؟ وهل نحن أمام عدم ثبات الخاصية، لنقول إن الهوية نتاج تاريخ، وهي في عملية تغير مستمر؟ إن هذه المقاربة تبرر فهم الأمة فهماً دينامياً، ويجعلها تتفاعل مع الأزمات والصراعات السياسية والتصورات العقائدية، ممّا يمنح الهوية القومية طبيعة متغيرة، وتغدو مجموع طرق التفكير والشعور والسلوك التي تتطابق بصورة نسبية، والتي لها سيطرة أو هيمنة محدودة ونسبية في حقبة تاريخية معيّنة.

ـ ٢ ـ

وفي عددٍ من البحوث، المُدْرَجة في هذا الكتاب، طُرحت مسألة الهوية الثقافية العربية، والتحديات التي تواجهها، ولا سيما المواجهة مع الغرب في العصر الحديث، وما يراه البعض من سعي غربي إلى فرض التبعية بأنواعها، وما يتمثل في عولمة ثقافية تتجلى في شبكات المعلومات، والاتصالات وقنوات البثّ الفضائي ودَوْر الإنترنت.

وثمة جانب آخر لأثر الاتصال بالغرب، يتمثّل في ثنائية لغوية/ ثقافية بين العلوم الإنسانية والاجتماعية، دراسة وبحثاً بالعربية في الجامعات والمعاهد والمراكز المتخصصة، وبين العلوم والتكنولوجيا دراسة وبحثاً بلغة أجنبية. ويتساءل الغياري على الهوية العربية: كيف نتحدث بعد هذا عن نقل العلوم والتكنولوجيا وتطبيقها؟ قد ننادي بتعريب العلوم، وهذا ما لم نتقدم به. والتعريب، يتطلّب التعليم وكتابة البحوث بالعربية، إضافة إلى تمثّل أساليب البحث العلمي. بمعنى آخر، لا بد أن تكون الثقافة العلمية جزءاً هاماً من الثقافة العربية؛ فمن أسس ترسيخ الهوية الثقافية نظام التعليم وفلسفته.

أما التجزئة والثنائية اللغوية في التعليم فإنها تشكل تحدياً هاماً للهوية الثقافية العربية التي هي أساس الهوية العربية.

إزاء جملة التحديات التي تجبه الهوية العربية، ما الذي في وسع مجتمعنا العربي أن يفعله في ما نشهده من تجزئة وانقسامات؟ قد يكون من المفيد القول، هنا، إن فعل العدوان الثقافي ـ أي عدوان ثقافي ـ لا يحتل المشهد وحدَه، بل هو غالباً ما يستنهض نقيضه، بسبب ما ينطوي عليه عنفه الرمزي من استفزاز لشخصية المعتدى عليه، ومن تشبّث بثقافته هويته.

وبموازاة ذلك، نحن في حاجة إلى التحديث؛ أي إلى الانخراط في عصر العلوم والتقانة كفاعلين مساهمين، ولكننا في حاجة كذلك إلى مقاومة الاختراق، وحماية هويتنا القومية وخصوصيتنا الثقافية من الانحلال والتلاشي.

إن بحوث القسمين الأول والثاني، تذهب متشعبةً، وبعيداً، في تحليل إشكالية الهوية، وتتعمق فلسفتها من الوجهتين القومية والدينية، مع وقفة أساسية لدراسة الهوية الثقافية والتحديات التي تجبهها. ثم تسعة بحوث تسلط الضوء على قضايا الهوية، عبر دراسة حالات، جمعت التنوع والشمولية.

ـ ٣ ـ

في **القسم الثالث**، أضاءت البحوث الخمسة مشهد الرمزية في المعالم القائمة أو التي تستحدث من قبل الفرد أو المجموعة، وتسخّر لاحتياجات «العمران» أو الاجتماع، تحمل ضمناً التعبير عن هوياتهم، وهي بقدر ما تعلن للغير عن هذه الهوية الخاصة بها، وبما تحمله من تميّز، فإن هذه العمارة تؤلف في الوقت عينه الخصوصية المعلنة.

فالتعبير عن هوية معمارية معيّنة ينظر إليه، اليوم، على أنه كان وما زال من مهام المعمار الأساسية، وبالتالي فالتعبير عن الهوية العربية/ الإسلامية في الأعمال المعمارية هو من أهم التحديات التي تواجه المعمار العربي المعاصر، وأحد أبعاد المشروع النهضوي العربي.

ومن الطبيعي أن تبرز جملة تساؤلات، في هذه البحوث، تطلّبت إجابات مختلفة في التحليل والنقد؛ من أبرزها: «ما هي هذه الهوية العربية التي ننشدها اليوم في العمارة؟ ويتشعب عن ذلك أسئلة عدة: ما هو دور الرمز «المعماري: في تحديد الهوية؟ وكيف

يفهم المجتمع المعماري، بشكل خاص، والمجتمع العربي بشكل عام مسألة الهوية؟ وكيف يتعامل كل من فئات هذا المجتمع من معمار وطالب وأستاذ وفرد عادي مع الهوية؟ وماهي الحدود الجغرافية لخصوصية العمارة المحلية؟ وهل يجري التعامل مع مسألة الهوية المعمارية بوعي في إطار التعليم؟ وهل تُطرح إشكالية الهوية في مشاريع التصميم المعماري؟

*

إن بحوث هذا الكتاب، تحمل وعياً لـ «الذات» يتجلى في البحث عن إيجاد إطار محدد المعالم لكيان عربي مستقل ومتميز في ظل الأجواء العالمية الجديدة التي تتميز بالاجتياح الواسع للتأثيرات الغربية عبر وسائل الإعلام والاتصالات المتطورة، وعبر السيطرة الإعلامية والسياسية والاقتصادية والعسكرية للغرب.

ويبدو أن الباحثين المسكونين بالمشروع النهضوي العربي مهتمون، اليوم، بفهم خصوصية انتماء الفرد العربي أكثر من أي وقت مضى، وهذا ما يفسّر الإلحاح في مناقشة وتحليل موضوع الهوية في الخطاب العربي المعاصر.

رياض زكي قاسم

القسم الأول

في فلسفة الهوية والانتماء

الفصل الأول

في الهوية القومية العربية(*)

عفيف البوني(**)

مقدمة

ما الحاجة إلى الكتابة عن الهوية القومية العربية في هذا الظرف التاريخي بالذات؟ لا شك في أن التردّي الحاصل في الواقع العربي الراهن قد أفرز موجة من التشكيك في النفس، أعني التشكيك في وجود «هوية قومية عربية واحدة»، يشترك فيها سكان الوطن العربي المجزّأ، وحتى الذين سلّموا بضرورة الوحدة العربية السياسية (بعد تجاهل طويل لم يكن مبرّراً، وبعد عداء كان مستحكماً)، حتى هؤلاء لم يسلّموا ـ إلى الآن ـ بوحدة الهوية العربية.

وأصبح العداء للوحدة العربية، اليوم، يعبّر عن نفسه بأسلوب جديد، فهو عداء يظهر في عدم بذل أي جهد جدّي لتحقيقها، وفي الوقت نفسه، يرفع شعار «الخصوصيات» القطرية «المقدسة» و«الهويات المتعددة» الإقليمية والدينية والإثنية والجغرافية... إلخ. ولذا أصبح العداء موجّهاً إلى محاربة ««وحدة» الهوية العربية» كمرحلة لتبرير التراجع عن هدف الوحدة العربية. هذا ما نلمسه في ظل الانحسار

(*) في الأصل نُشِرَ هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٦، العدد ٥٧ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٣)، ص ٤ ـ ٣٤.

(**) باحث في وحدة المجلات في الأمانة العامة لجامعة الدول العربية.

السياسي للمدّ القومي، وهذا ما نخشاه، كعرب، في ظل التردّي الحاصل. إنها عقبة جديدة مضافة في طريق الوحدة.

لقد كانت الوحدة أملاً وهدفاً وقضية ومستقبلاً، بالنسبة إلى الشعب العربي، وهي لا تزال، من الناحية المبدئية، بالرغم من التغيّرات الكثيرة في السياسة الغربية والدولية؛ واليوم أصبحت الهوية القومية للعرب قضية للجدل بعد أن كانت من قبل مسألة بديهية. إن هويتنا القومية، اليوم، هي محل طعن وتشكيك لأنه في ظل الهزيمة والتشتّت والتردّي، يقع التلذّذ بجلد النفس. إن هويتنا العربية هي تاريخنا، عندما نتخلّى عنها نكون قد تخلّينا عن ماضينا وتراثنا ونضالنا وأمجادنا وتنكّرنا لتجاربنا، وبذلك نشطب على مستقبلنا وننفي أنفسنا كعرب خارج التاريخ.

نحن، العرب، لم نحقق كرامتنا كأمة، لأننا لم نصنع وحدتنا القومية، وهمّشنا هويتنا العربية، وإذا كان المستقبل يتسع لإنجاز الوحدة السياسية، فإن الحاضر يفرض علينا، نحن العرب، أن نحافظ على هويتنا، لأن الحفاظ عليها يعني الإبقاء على حيوية الضمير القومي والواعز الحضاري وإرادة التغيير والتحرّر، ومن لا يملك هوية لا يصنع تاريخاً ولا يغيّر واقعاً ولا يحلم بمستقبل.

من خلال هذا السياق، تكتسب الكتابة عن الهوية العربية في الظرف الراهن أهميتها، وهي أهمية تتجاوز تأكيد الوجود القومي بحيويته الكامنة وآفاقه المستقبلية، إلى محاربة دعوات الاستسلام والتيئيس. والكلام على الهوية العربية يعني إعادة النظر في مشروع النهضة العربية الذي طرح منذ القرن الماضي، وما زال ينتظر الإنجاز؛ هذا المشروع يحتاج إلى مراجعة نقدية، وإلى إعادة التأسيس. ومن أجل أن يستند إلى قاعدة حضارية لا بد من أن نحدّد معالم الهوية العربية المرتبطة به، وان نحدّد كذلك الإشكالية التي تمر بها حالياً.

إذاً، إن أكبر خدمة يمكن أن تقدم اليوم إلى الوحدة العربية المرتقبة، تكون من خلال الحرص على وحدة الهوية العربية، أولاً، وعلى الحفاظ على السلامة الترابية للأقطار العربية، من خطر الغزو الإسرائيلي والاستعماري، ومن خطر التقسيم الطائفي. فاستمرار قيام الأقطار العربية، وعدم تفتيتها أو غزوها في المرحلة الراهنة، يعتبر كسباً يصبّ في خدمة الهوية العربية الواحدة في انتظار توافر شروط قيام وحدة عربية شاملة.

أولاً: ماهية الهوية

يتحدّد مفهوم «الهوية» بناء على الدلالة اللغوية والفلسفية والسوسيولوجية والتاريخية لهذا المصطلح. ويقابل مصطلح «الهوية» العربي، كلمة «Identité» و«Identity» في الفرنسية والإنكليزية، وهو من أصل لاتيني ويعني: الشيء نفسه، أو الشيء الذي هو ما هو عليه، أي أن الشيء له الطبيعة نفسها التي للشيء الآخر، كما يعني هذا المصطلح في اللغة الفرنسية: مجموع المواصفات التي تجعل من شخص ما هو عينه شخص معروف أو متعيّن(١).

والهوية في اللغة العربية مصدر صناعي مركّب من «هو» ضمير المفرد الغائب المعرّف بأداة التعريف «الـ»، ومن اللاحقة المتمثلة بال «ي» المشدّدة وعلامة التأنيث، أي «ة». وفي الفرنسية والإنكليزية واللاتينية يعني لفظ «Iden» أو «id»، ضمير الإشارة للغائب بمعنى هو ذاته، ويستعمل هذا الضمير للدلالة أحياناً على الاختصار وعدم التكرار عند الإشارة إلى شيء محدّد.

وفي تراثنا الفكري العربي تعريفات كثيرة لـ«الهوية»، إذ عرّفها الجرجاني بأنها الأمر المتعقّل من حيث امتيازه من الأغيار. و«الهوية» عند ابن رشد تقال بالترادف على المعنى الذي يطلق عليه اسم الموجود. وعند الفارابي: «هوية الشيء: عينيته وتشخّصه وخصوصيته ووجوده المتفرّد له الذي لا يقع فيه إشراك». وفي الغرب كان غرودباك (Grodbeck) أول من استخدم: «soi» و«id» كمصطلح في التحليل النفسي ليدل به على أمر غير شخصي في الطبيعة الإنسانية.

ويقوم «مبدأ الهوية» على «أن الموجود هو ذاته، أو هو ما هو عليه»، كما أن «الهوية» هي أيضاً: «عبارة عن التشخّص، وقد تطلق على الوجود الخارجي، وقد تطلق على الماهية مع التشخّص. وهي الحقيقة الجزئية. وقد تطلق على الذات الإلهية، فهوية الحق هي عينه». وتطلق الهوية أيضاً «على الشيء من جهة ما هو أحد». و«فلسفة الهوية» هي مصطلح يعني، عموماً، كل نظرية لا تفرّق بين المادة والروح، ولا بين الذات والموضوع، وتنظر إليهما على أنهما وحدة لا تنفصل(٢).

---

(١) انظر: مادة «Identité» في: *Larousse*، ومادة «Identification» في: *Encyclopaedia Universalis.*

(٢) في ما يتعلّق بـ«الهوية» و«مبدأ الهوية»، انظر: مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، ط ٣ مزيدة ومنقحة (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩)، ص ٤٦٠ ـ ٤٦١ و٣٨٣، ووزارة التربية القومية التونسية، **معجم الفلسفة** (تونس: شركة فنون الرسم، ١٩٧٧)، ص ٢٠١ ـ ٢٠٢.

إن هوية الشيء تعني إذاً ماهيته، حقيقته المعبّرة عنه، حيث تتحدّ الصفة بالموصوف في تشخّص متفرّد لا إشراك فيه. وانطلاقاً من هذا التحديد اللغوي، نحاول التعمّق في فهم الإشكالية السوسيولوجية والتاريخية لحقيقة الهوية المجتمعية، كيف تتكون، وكيف تتحدّد، وكيف تتكوّن صيرورتها وجدليتها الخاصة بها، وفق قوانين التطور الإنساني، وفي إطار القوانين الثابتة والمتغيّرة التي تصنع الهوية، وتعدّل ملامحها عند الضرورة.

يرى د. نديم البيطار أن: «هوية الأمّة هي هوية تاريخية، والتاريخ هو الذي يشكّلها»[٣]، وهو يعني أن لا وجود لهوية خارج المجتمع والتاريخ، فالأمة وحدها تملك الهوية، سواء كانت جماعة (صغيرة أو كبيرة بشرط تماثل أفرادها وانصهارهم في الوجود المجتمعي الجماعي). وأي فرد لا يستطيع أن يستقلّ عن الجماعة (الأمة) في هذا الإطار، أي أنه في حاجة إلى هوية تجمعه مع آخرين، لأنه ليس بإمكانه أن تكون له هوية وحده، كما أنه ليس بإمكان أية قوة أن تفرض هوية ما على مجموعة من الناس من دون اختيار حرّ من طرفهم. والهوية بهذا المعنى مثل «أرض الوطن» بالنسبة إلى الشعب أو الأمة، أي هي ملك مشاع للجميع، ولكن لا يملك أحد الحق في التفريط بجزء منها، ولا يصحّ التنازل عنها.

والولاء للوطن والأمة هو النتيجة المنطقية التي يصنعها قبل ذلك الولاء للهوية، بل إن التداخل بين هذه الولاءات هو من التشابك إلى الحدّ الذي يصعب التمييز الدقيق بينها. ولعل الاعتزاز بالانتماء إلى تاريخ وحضارة، هما الأساس في تشكيل تلك الهوية، مثلما يصحّ القول بأن تلك الأمة هي التي صنعت ذلك التاريخ وتلك الحضارة. وانتماء المواطن الفرد إلى أمة ما أمر لا يحدث بالاختيار، كما أن الوليد لا يختار جنسه أو أبويه، ولا مسقط رأسه. والولاء للأمة يُكتسب في الحياة معها من خلال وعي واستيعاب العلاقة بها، وهذا الأمر يحدث بالطبع لكل أفراد الأمة الآخرين بفعل الاشتراك في نمط العيش والثقافة فوق أرض واحدة، وفي ظروف تاريخية متماثلة، وإن اختلفت نسبة الوعي ومدى الصدق في التعبير عن ذلك بين فرد وآخر من الأمة نفسها.

هناك مستويات متعدّدة للهوية، كما يراها د. علي الدين هلال حيث يقول: «ينبغي التمييز بين ثلاثة مستويات مختلفة عند تحليل موضوع الهوية، فهناك، **أولاً**، الهوية على المستوى الفردي، أي شعور الشخص بالانتماء إلى جماعة أو إطار إنساني أكبر يشاركه في منظومة من القيم والمشاعر والاتجاهات. والهوية بهذا المعنى هي حقيقة فردية نفسية

(٣) نديم البيطار، **حدود الهوية القومية: نقد عام** (بيروت: دارة الوحدة، ١٩٨٢)، ص ١٩.

ترتبط بالثقافة السائدة وبعملية التنشئة الاجتماعية. وهناك، **ثانياً**، التعبير السياسي الجمعي عن هذه الهوية في شكل تنظيمات وأحزاب وهيئات شعبية ذات طابع تطوعي واختياري. وهناك، **ثالثاً**، حال تبلور وتجسّد هذه الهوية في مؤسسات وأبنية وإشكالية قانونية على يد الحكومات والأنظمة»(٤). ويستفاد من هذا التميز الذي ذكره هذا الباحث أن الهوية قد تبرز بإشكال وصيغ عدة تبعاً للظروف المؤثرة، ابتداءً من تعبير الشخص الفرد عنها، وانتهاءً بالأشكال التنظيمية الاجتماعية الأرقى، من خلال نسق نظامي وقانوني وعقلاني. وأشكال التعبير عن هذه الهوية لا تفترض بالضرورة تكاملاً وتلاحقاً وتفاعلاً، إذ في واقع الأمر، نجد في بعض الأحيان شيئاً قليلاً أو كثيراً من التضادّ، فكلما زادت درجة مأسسة الهوية ضعفت أصالتها، بالرغم من أن هدف المأسسة يبدو، في الظاهر أو في القصد، في إطار تأصيل الهوية والتعبير الأفضل عنها، وذلك لأن كل مأسسة تخدم واحداً من جوانب الهوية عادة على حساب جانب آخر... وتظلّ الهوية، على مستوى الضمير القومي الجماعي، فاعلة حتى وإن أخفقت المؤسسات في تجسيدها أو حاولت تلوينها أو تعديلها أو تشويهها. فالمقياس دائماً ـ في موضوع الهوية ـ هو الجماهير لا المؤسسات، والهوية يعدلها من يصنعها ومن هي تجسيد له، لأن «الهوية، على مستوى الجماهير، لا تنكسر، بينما قد تنكسر مؤسساتها السياسية والتنظيمية، فالهوية تظلّ كامنة تنتظر الإطار التاريخي الذي يسمح لها بالتعبير عن ذاتها، وهنا يأتي دور النضال الفكري والسياسي لتحقيق هذا الإطار»(٥).

ويمكن القول حول مفهوم الهوية بأنها الرمز، أو العامل المشترك الذي يجمع عليه كل أفراد الأمة، أية أمة، من حيث الانتساب والتعلق والولاء والاعتزاز. وهذا الانتساب والتعلق والولاء والاعتزاز يكتسب قداسته لأنه ليس موضع شك من طرف أي فرد، خاصة ممن تتكوّن منهم قاعدة الهرم، وهي هوية القاسم المشترك بين الجميع، استناداً إلى الخلفية الثقافية والتاريخية الواحدة. ومما يجعل هذا الاعتزاز بالهوية أمراً مشروعاً أيضاً، وحدة المصالح والمستقبل الواحد. بهذا المعنى، الهوية هي الذات الجماعية لأفراد الأمة كلهم، والمسّ بها يمسّ كيان الأمة كله، ويمس في الوقت نفسه كل فرد منها على السواء، لأنه شك في الماضي وطعن في الحاضر ويأس من المستقبل.

---

(٤) علي الدين هلال، «تعقيب (٣)، على ورقة د. غسان سلامة،» في بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية في تونس بين ٢٨ نيسان/ أبريل و٢ أيار/ مايو ١٩٨٢ تحت عنوان: **جامعة الدول العربية: الواقع والطموح** (بيروت: المركز، ١٩٨٣)، ص ٨١٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨١٦.

ولهوية الأمة حدود تنشأ وفقاً لظروف تاريخية معيّنة. وهذه الحدود لا هي أزلية، كما يزعم البعض، ولا هي ظرفية متغيّرة بسرعة. إنها، كما يراها نديم البيطار: «هوية نسبية وتاريخية ومنظورة لا ثابتة ولا جامدة، ليست جوهراً متأصلاً، بل هي خلاصة وتاريخ خاص من التجارب الثقافية والحضارية لأمة من الأمم، وهي بهذا المعنى أمر قابل للتعديل، وللتكيف، وللتفاعل مع الهويات الأخرى، شريطة أن يتم ذلك باختيار واعٍ ضمن معادلة متكافئة، ولحاجة تفرضها الضرورة القومية، وتقرّها الإرادة الجماعية لكلّ أفراد الأمة في ظروف وشروط موضوعية».

إن العامل الأساسي في تحديد هوية أمة من الأمم هو خلفيتها الثقافية والتاريخية، وطبعاً صراعاتها الراهنة والتحديات الخارجية المفروضة عليها من القوى الإمبريالية. والتجارب المختلفة والأوضاع الخاصة التي تمرّ بها الأمة هي التي تصهر وتصقل هوية أفرادها. ويشتركون كلهم في صنع تلك الهوية الجماعية ويتعوّدون عليها بمرور الزمن، فتصبح في نظرهم أصلية كلما تقادمت وكأنها طبيعية، و«كأنها جزء من النظام الطبيعي نفسه»، بالرغم من ثبوت الطبيعة وتغيّر المعطيات الثقافية والمراحل التاريخية. يقول البيطار: «إننا نُصنع بما سبق أن صنعناه، إننا نحقق أفكارنا ومقاصدنا في عالم الواقع، وبعد أن تتبلور وتأخذ أشكالها الموضوعية المختلفة، فإنها تحدد سلوكنا ومشاعرنا. الأمة تصنع أنظمتها الثقافية والاجتماعية، ولكن هذه الأنظمة تشكّل وتكوّن هوية الأمة»[٦].

ولهذا، تعرف الأمم وتتمايز بهوياتها التي صنعتها عبر التاريخ. وتصبح الهوية وكأنها شيء يرتبط بماضي الأمة فقط، بينما الهوية في حقيقتها دافع دائم للبحث عن صيغة أفضل لحياة الأمة في المستقبل، الأمر الذي يجعل الهوية دائمة الحضور في الوجود التاريخي للأمة دونما انقطاع، وإن تلون شكل هذا الحضور في كل عصر من تاريخها.

ثانياً: الهوية القومية: الهوية العربية

باعتبار الهوية هي الحقيقة التي تعبّر عن ذات الأمة في تميّزها الإيجابي من غيرها، فإن الهوية القومية للإنسان العربي هي الهوية العربية، وللوقوف على سيمات هذه الهوية

(٦) البيطار، المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

يجب أن نعرف أولاً مَن هم العرب(٧) لنصل إلى معرفة هويتهم في هذا العصر في سياق تطورهم التاريخي.

لنتجنّب التحيّز للذات في تعريفنا لـ «العرب»، ولنذكر تعريف الغربيين لـ «العرب». تعرّف موسوعة فرنسية حديثة(٨) العرب كالتالي: «العرب هم شعب أو إثنية (سلالة) لغتهم اللغة العربية، وهي لغة «سامية» لها خواصها». ويضيف محرّرو هذه الموسوعة منبّهين إلى أنه: «لا يعتبر من العرب في الماضي والحاضر، إلا الأفراد والجماعات التي تتكلم العربية، والتي تعترف برابط قرابة مع الجماعات الناطقة بالعربية، والتي لها ارتباط بالتاريخ القديم لشبه الجزيرة العربية. وابتداء من الفتح الإسلامي (القرن الثامن للميلاد) أدت حركة التوسع (الانتشار) إلى استيعاب (تعريب جماعات سكانية كثيرة من حدود جبال زاغروس حتى المحيط الأطلسي. والعرب لا يشكّلون جنساً، ولهم سمات إثنوغرافية وسوسيولوجية يشتركون فيها مع جماعات إثنية أخرى، ووعيهم الوحدوي لم يظهر إلا في الفترة الحديثة».

---

(٧) يذكر د. أحمد سوسة في كتابه **حضارة العرب ومراحل تطورها عبر العصور**، أن تسمية «العرب» وَرَدَت في مدوّنات عن الملك الآشوري شلمنصر الثالث (٨٥٩ ـ ٨٢٤ ق.م)، كما وَرَدَ ذكرهم من طرف الملك سنحاريب (٧٠٥ ـ ٦٨١ ق.م). وفي **التوراة** ذُكِرَت كلمات «العرب»، «الإعرابي»، «ملوك العرب»، «ديار العرب»، و«بلاد العرب». وذُكِرَت «الأرض العربية» في التلمود. وقد وَرَدَ ذكر العرب في الآثار البابلية والآشورية، وفي الفارسية باللغة الأخمينية بإشارات معيّنة زمن دارا الكبير (٥٢١ ـ ٤٨٦ ق.م). وفي: *Nouvel-Encyclopédie de l'islam* ـ مادة «Arabiyya». تفاصيل كثيرة عن أسماء وأخبار «العرب» في تلك العصور القديمة، وأن أقدم الوثائق الآثارية، باللغة العربية، تحتوي على أربعين اسماً من أسماء الأعلام العرب وجدت في المدوّنات الآشورية.

ويقول د. أحمد سوسة إن أقدم أثر إغريقي فيه إشارة عن العرب هو ما وَرَدَ على لسان اسكيلوس (٢٥٢ ـ ٥٦ ق.م)، وقد ذكر العرب من طرف «هيرودتس» (٤٨٤ ـ ٢٥ ق.م). وفي الآثار القديمة قد تَرِد إشارات غير مباشرة كناية عن العرب، مثل ذكر اسم قبيلة عربية للدلالة عن العرب مثل كلمة «طي»... ولكن القرآن الكريم هو أوّل وأقدم نصّ تاريخي (عربي) خَصَّصَ وميّز كلمة «عرب» كقوم أو مجموعة من الأقوام، وكعلم لهوية سكان شبه الجزيرة العربية. ويقسّم المؤرخ د. أحمد سوسة المراحل التي مرّت بها حياة وحضارة العرب (وهو يقصد الأقوام العربية التي سكنت شبه الجزيرة العربية وغرب آسيا) إلى عدّة مراحل تبدأ أقدمها حوالى سنة ٤٠٠٠٠ ق. م. ويكشف لنا على «أن تسمية «سامية» أطلِقَت على الشعوب التي زَعَمَ أنها من صلب «سام بن نوح» الوارد ذكره في **التوراة**، وكان أوّل من أطلقها بهذا المعنى العالم النمساوي شولتزر (Sholtzer) عام ١٧٨١...» (ص ٢٩). ولا شكّ في أن المنهجية التاريخية العلمية تتعارض مع إطلاق صفة «السامية» على عدد من الأمم والحضارات واللغات لأنها تسمية مبنيّة على تصديق رواية توراتية تقول إن أبا هذه الأمم والشعوب هو سام بن نوح. والمبرّر الوحيد لهذه التسمية ـ التي هي من الإسرائيليات ـ هو القول التوراتي وشيوع الاستعمال من طرف المستشرقين وتلامذتهم. والأصحّ أن تسمّى تلك الأمم والشعوب التي توصف بـ «السامية» بـ «الأقوام العربية»، وهذا ما ذهب إليه عدد من المؤرّخين العرب المتخصّصين في العصور القديمة. انظر: أحمد سوسة، **حضارة العرب ومراحل تطورها عبر العصور** (بغداد: دار الحرية، ١٩٧٩).

(٨) *Encycopédia Universalis.*

يؤكد هذا التعريف في ما يخصّ «العرب» الحقائق التالية: إنهم شعب، وإنه لا يصحّ الانتساب إلى الهوية العربية إلا لمن كانت لغته الأم هي اللغة العربية، وإن حركة التعريب قد أدخلت جماعات سكانية كثيرة إلى العروبة، فأصبحوا عرباً، وإن المنطقة التي يسكنها هذا الشعب العربي هي المنطقة التي يطلق عليها اليوم اسم «الوطن العربي»، وهذا الشعب العربي بدأ في العصر الحديث يعي أهمية وحدته. ونلاحظ عدم تطرق هذا التعريف إلى التاريخ المشترك، وإلى الثقافة العربية الإسلامية المشتركة، كما لم يقع ذكر هل أن العرب يشكّلون أمة أم لا. وهذا رأي غربي نجد من ينكره من العرب. وتعريف «العرب» في رأيي هو: إنهم أمة، يتوزع أفرادها بين أكثر من عشرين دولة (وجنسية)، وهم يسكنون المنطقة المسمّاة بـ «الوطن العربي»، ويشتركون في وحدة اللغة والثقافة والتاريخ والأرض... إلخ، وهي العناصر التي صنعت هويتهم القومية وطبعتها بخصوصية معيّنة، وهؤلاء العرب يطمحون إلى قيام مستقبل قومي موحّد. والهوية القومية يصنعها تاريخ وتراث وثقافة القومية المعنية بالهوية، ومن شروط الثقافة الأصلية تنوّع مصادرها وتجدّدها على الدوام، ومن شروط الهوية القومية ألا تتكوّن أو تتجسّد أو تتأصل وتستمر إلا في إطار التوحّد والتفتح. والهوية في رأينا لا تتعدّد، فهي ذات جماعية، والذات لا تتجزأ، بل يمكن أن تتفاعل من دون أن تستوعب، وتثبت من دون أن تتحجّر، وتتطور من دون أن تمسخ.

إن هويتنا القومية أو هويتنا العربية تتوضح بمعاينة الحدود التي تفصلها عما يفرّقنا أو يميّزنا من «الآخرين». في القرن الرابع للميلاد، قال الخطيب اليوناني إيزوقراط: «من يشتركون معنا في عاداتنا الأخلاقية هم الذين يدعون بالإغريق بأكثر ممن يشتركون معنا في دمنا»[٩]. وملاحظة إيزوقراط هذه دقيقة في تحديد هوية الإغريق بمعزل عن الجانب العرقي، حيث تقصرها على العادات الثقافية والأخلاقية المشتركة، وحتى الديانة ليست عاملاً أساسياً ومستقلاً بذاته في تكوين الهوية القومية، كما يفهم من الملاحظة السابقة. والدين لا يشكّل بمفرده هوية لأية قومية، فلو صحّ ذلك لأصبح العالم مقسماً إلى عدد محدود جداً من الهويات؛ ثلاث هويات للديانات السماوية المعروفة، وعدد آخر لا يحصى من الهويات المرتبطة بالديانات غير السماوية، ولأصبحت هوية الإندونيسي والباكستاني والسعودي والمصري والمسلم الفرنسي هوية واحدة، بالرغم من اختلاف اللغات والثقافات والحضارات... والفرنسي والبلجيكي والسويسري ربما اشتركوا في

---

(٩) لويس دوللو، **الثقافة الفردية وثقافة الجمهور**، تعريب عادل العوا (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٢)، ص ١٩.

تماثل الثقافة ووحدة الدين، لكن ذلك لا يجعل لهم هوية واحدة، فهناك تمايز نسبي في الهويات القومية بينهم. ومن الممكن أن يؤدي الدين دوراً أساسياً أو ثانوياً في تشكيل الهوية القومية لأمة ما، لكنه وحده لا يمكن أن يكون جوهر الهوية. هذا ما جعل القبطي المصري والعربي المسيحي يناضل ضد الاستعمار الأجنبي رغم الاشتراك معه في الدين، لأن الاختلاف معه في الهوية القومية هو العنصر الحاسم والفاعل في الوعي القومي لدى أفراد الأمة، فالعرب قبل الإسلام كانوا يتميزون بهوية ما، بالرغم من أنهم لم يكونوا على دين واحد.

وجاء الإسلام وتغيّر وضع الأديان وتعدّلت معطيات الهوية العربية بفعل تغيّر النمط الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وإذاً فالهوية القومية لا تقوم على العرق ولا على الدين، وهذا ما جعل محمد بن عبد الله (ﷺ) (بالرغم من النبوة والدعوة الجديدة إلى الإسلام) يعطي للهوية العربية تعريفاً ثقافياً حضارياً، إذ روي عنه قوله: «أيها الناس ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي»[١٠]. ولا يفهم من هذا الحديث المبني على التجربة والحدس أن المقصود منه الاقتصار على أهمية العامل اللغوي، لأن ذلك فهم سطحي لنصّ الحديث، فلو قصرنا الفهم على الجانب اللغوي لأعددنا المستشرقين مثلاً في عداد العرب. ولكن اللغة العربية حينما تكون لغة أُماً لفرد أو لمجموعة من الأفراد، فهذا يعني أنها في الوقت نفسه هي ثقافتهم، بالإضافة إلى كونها لغة تلك الثقافة، ومن خلال تلك اللغة والثقافة تتكوّن نظرة القوم إلى الحياة، وبالتالي تتشكل هويتهم في ظلها عبر العصور.

لكلّ هوية حدود ومقوّمات خاصة بها[١١]، ولا يصحّ أن تكون مقوّمات هوية ما هي نفسها تصلح مقياساً لتحديد هوية أخرى، وإن تشابهت بعض العناصر. بعض هذه المقوّمات أقرب إلى الثبات، مثل مقوّم اللغة العربية التي ليست (إن استعرنا المفاهيم والتحليلات الماركسية) جزءاً لا من البناء الفوقي، ولا جزءاً من البناء التحتي، بل إنها حالة فريدة ومتميّزة. فهي ظاهرة بقدر ما تتطور في النحو والصرف والاشتقاق والمعاني والمصطلحات... تظلّ ثابتة باستمرار حتى عندما يتغيّر النمط الاقتصادي وما يصاحبه من انقلاب مجتمعي وثقافي، بفعل تبدل علاقات وأسلوب الإنتاج. واللغة العربية من

---

(١٠) علي بن الحسن بن عساكر، تهذيب التاريخ الكبير، تحقيق عبد القادر بدران، ٧ ج (دمشق: روضة الشام، ١٣٥١هـ/ [١٩٣٢م])، ج ٢، ص ١٩٨.

(١١) للهويّة العربية رموزها الخاصة بها، وتتّضح هذه الرموز في ألفاظ اللباس والسلوك «العفوي» ونوع المأكل وشكل الملبس وطبيعة الفولكلور العربي... إلخ.

اللغات القليلة جداً في التاريخ التي حافظت على استمرارية من حيث النطق والرسم والتعبير والمفردات وأساليب التعبير والنحو والصرف... إلخ، حتى يمكن القول إنها ربما كانت أعرق لغة لا تزال حيّة في القرن العشرين. وقد اقترن تاريخها بتاريخ الثقافة العربية الإسلامية، وبتاريخ العرب منذ القدم حتى اليوم، وهذا ما يجعل اللغة والثقافة العربية عنصراً متميّزاً في طبيعة الهوية العربية أو الهوية القومية العربية. إن هذا التحليل يؤدي إلى القول: «إن الهوية بمعنى الإحساس بالانتماء، ووضع الحدود النفسية بين «النحن» و«الهُم» تستمر في الوجود طالما بقيت المقوّمات الاجتماعية والثقافية التي تبرز ذلك»[١٢]. على هذا الأساس، نصل إلى تحديد د. نديم البيطار لـ «الهوية القومية»: «يمكن أن تحدد سوسيولوجياً بأنها مجموعة من السمات العامة التي تميّز شعباً أو أمة في مرحلة تاريخية معيّنة»[١٣].

من خلال التعريفات السابقة للهوية والهوية القومية، عموماً، سنحاول أن نصل إلى تحديد الهوية العربية في المرحلة التاريخية الراهنة التي تمر بها الأمة العربية. إن «الأمة ظاهرة اجتماعية (جماعة بشرية) تربط بينها روابط مشتركة، كاللغة والتاريخ والثقافة والأرض المشتركة. وهذه الروابط تخلق بفعل الاستمرارية والصيرورة التاريخية ملامح شخصية قومية واحدة، وهذا ما يقود إلى بروز عنصر الوعي والاعتزاز بهذا الانتماء في الضمير الجماعي والوجدان الشعبي لكل أفراد الأمة»[١٤]. وحينما صُغت هذا التعريف للأمة قبل عدة سنوات، استعملت مصطلح «الشخصية القومية»، كما في النص أعلاه، وأعتقد أنه كان يجب عليّ أن أستعمل بدل ذلك مصطلح «الهوية القومية»، لان «الهوية» في الغالب تكون للجماعة، أما «الشخصية» فيمكن أن تكون للجماعة أو للشخص الفرد على حدّ سواء. وهذا ما يجعلني أعتقد بوجود هوية عربية واحدة مع إمكانية وجود بعض الشخصيات الوطنية (بمعنى القطرية) في الوطن العربي تشملها الهوية العربية التي نحن بصدد تحليلها. وأغلب الباحثين يذهب إلى اعتبار «الهوية القومية» هي نفسها «الشخصية القومية». لقد رأينا نديم البيطار يستخدم المصطلح الأول، حتى إنه قد خصص له كتاباً، بينما نجد السيد يسين يستخدم المصطلح الثاني، أي «الشخصية القومية»، وله في هذا كتابات عميقة ومعروفة. وعن تعريفه لـ «الشخصية القومية» يقول: «هي السمات النفسية والاجتماعية والحضارية لأمة ما، التي تتسم بثبات نسبي، والتي يمكن عن طريقها

---

(١٢) هلال، «تعقيب (٣)، على ورقة د. غسان سلامة،» ص ٨١٥.

(١٣) البيطار، **حدود الهوية القومية: نقد عام**، ص ٢٢.

(١٤) عفيف البوني، **وعي الهوية العربية في الفكر التونسي الحديث** (باريس: منشورات العالم العربي، ١٩٨٢)، ص ١٥.

التمييز بين هذه الأمة وغيرها من الأمم»[١٥]. أما مصطفى سويف فيعرّف «الشخصية القومية» بأنها «دراسة أكثر السمات الشخصية شيوعاً في أي مجتمع للوصول إلى تقديم صورة مؤلفة من هذه السمات ...»[١٦]. وأما هشام جعيط، فقد كتب هو الآخر دراسة ثرية عن الهوية (الشخصية) العربية الإسلامية، داعياً إلى استخدام طرق جديدة وعقلانية في معالجة هذه القضية التي تتجاوز في نظره كونها مجرد خصوصية ثقافية، بل هي هوية تاريخية أساسية[١٧].

وأعتقد أن هذه التعريفات المختلفة لـ «الهوية القومية» هي أقرب ما تكون إلى الشمولية والموضوعية، بالرغم من أن بعضها يستعمل «الشخصية» بدل «الهوية»، وبالرغم من أن بعض الدارسين العرب يستخدمون مفهوم «القومية» بمعنى «الوطنية» أو «القطرية». والحقيقة أن هذه المسألة ترجع إلى قناعات أيديولوجية للباحثين. ولا بد هنا من التأكيد أن الأبحاث النظرية العربية في العلوم الاجتماعية والمتعلقة بقضايا «الشخصية والهوية» قليلة وجديدة في الوقت نفسه، ولم تصل من حيث التعمّق والتوسّع إلى ما نعرفه من دراسات وبحوث وكتابات حول مسائل تتعلق بقضايا القومية العربية والوحدة العربية والثقافة العربية... إلخ. وهذه البحوث حول الهوية والشخصية تعلقت بعدد محدود جداً من بعض الأقطار العربية، وهي لا تزال في البداية، وبخاصة في مصر والعراق... أما دراسة الهوية والشخصية العربية (القومية)، بشكل تحليلي وميداني أو دراسات مقارنة، فهي في حدود علمنا لم تر النور بعد، ولذلك فكل ما نحلله في هذا الإطار إنما هو مقاربة سوسيولوجية وتاريخية بعقل يكتشف الجديد، ويحاول تعليله قدر ما تسمح به المعطيات الثقافية، من خلال قراءة نقدية نثير فيها الإشكالات والمسائل، أكثر مما نتصور ونجتهد في إعطاء الجواب عنها. وفي الكلام على الهوية العربية، لا نحتاج إلى استدلالات كثيرة أو شروح طويلة لتحديد معالم وتفاعل عناصر الثقافة

---

(١٥) السيد يسين، «الشخصية العربية: النسق الرئيسي والأنساق الفرعية،» ورقة قُدِّمَت إلى: ملتقى بين الجامعيين التونسيين والمصريين، أقامه مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية (تونس)، بالتعاون مع المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية (القاهرة)، تحت عنوان: **الملتقى بين الجامعيين التونسيين والمصريين، ١ أبريل/ نيسان ١٩٧٨: الذاتية العربية بين الوحدة والتنوع**، الدراسات الاجتماعية؛ ٤ (تونس: الاتحاد العام التونسي للشغل، ١٩٧٩)، ص ١٦٥.

(١٦) مصطفى سويف، **مقدمة لعلم النفس الاجتماعي** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، [د. ت.])، ص ٧٨ نقلاً عن: نادية سالم، «الشخصية القومية بين الدراسات الوطنية والدراسات التجريبية،» ورقة قُدِّمَت إلى: **الملتقى بين الجامعيين التونسيين والمصريين، ١ أبريل/ نيسان ١٩٧٨: الذاتية العربية بين الوحدة والتنوع**، ص ٢٧.

(١٧) Hichem Djait, *La Personalité et le devenir arabo-islamiques* (Paris: Seuil, 1974), pp. 40-59 and 279.

العربية الإسلامية ونمطيتها الواحدة تقريباً في كل الأقطار العربية. وهذا الجانب يسهل علينا مهمة إجلاء واحد من أهم عناصر الهوية العربية. ومن ناحية ثانية، نفتقر نحن العرب إلى دراسات عن الاقتصاد العربي في الماضي بخاصة، وعن أثره في التكوين الاجتماعي والثقافي العربي. ونادرة جداً هي الدراسات التي تطرّقت، بشكل ما، إلى هذا الموضوع، بالرغم من أن الافتراضات العلمية كثيرة حول نمط الاقتصاد العربي في العصور السابقة، كالافتراضات الماركسية، والافتراض القائل بنمط الإنتاج الآسيوي... إلخ. والدراسة التي أنجزها عبد العزيز الدوري(١٨) هي المؤشر عن بداية التوجّه لدى المتخصّصين العرب لاستجلاء هذا الجانب المهم في تاريخنا، حيث إن معرفة نمطية الاقتصاد العربي تساعدنا على تلمّس أحد عناصر الهوية العربية، وفي انتظار أن يتحقق ذلك يبقى تحليلنا نظرياً في ما يخصّ التاريخ الماضي.

إن صورة الهوية العربية عند السيد يسين هي حصيلة لخبرة تاريخية مشتركة، ولغة عربية واحدة، وتراث ثقافي مشترك. وعن النسق الرئيسي والسمات البارزة لـ «الشخصية العربية» و«الهوية العربية»، يقول:

«١ ـ هناك شخصية عربية تعبّر عن أمة عربية واحدة.

٢ ـ تقوم الشخصية العربية على دعامتين أساسيتين:

أ ـ نمط أساسي للإنتاج نما وتطور في البلاد العربية كلها وفق مراحل متشابهة.

ب ـ بناء فوقي واحد أبرز عناصره: الخبرة التاريخية المشتركة واللغة العربية والتراث الثقافي المشترك»(١٩).

ثالثاً: أشكال التعبير عن الهوية العربية

ليس هنا مجال تأكيد حقيقة موضوعية قائمة هي أن العرب يشكّلون أمة واحدة لها كل مقوّمات الوحدة بما لم يتوافر لغيرها من الأمم في مختلف العصور. ولسنا نجادل في أن هذه الأمة ما زالت مجزأة بفعل تركة ثقيلة من التخلّف، وبفعل مؤامرة استعمارية صهيونية إمبريالية قديمة ومستمرة. وكون هذه الأمة العربية مجزأة لا ينفي وحدة هويتها التاريخية، ووحدة هوية سكان الوطن العربي. فالأمة العربية كمفهوم اجتماعي سياسي

---

(١٨) عبد العزيز الدوري، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩).

(١٩) يسين، «الشخصية العربية: النسق الرئيسي والأنساق الفرعية،» ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

ثقافي .. هي الصياغة التاريخية للهوية العربية خلال العصر الحديث. ووجود الأمة العربية وتشكلها منذ زمان رافق وتزامن مع تشكل الهوية القومية، لكن وحدة هذه الهوية اليوم مهدّدة بالتلاشي لتغييب التجسيد الأكثر حيوية لها، أي الوحدة العربية. ولسنا هنا بصدد الكلام على أهمية وضرورة الوحدة العربية كحلّ لكل التحديات، ولتجاوز حالة التخلف والضعف والتردّي التي تمر بها الأمة العربية، فالكتابات عن الأمة العربية والوحدة العربية من الكثرة والعمق، الأمر الذي يجعلنا لا نأتي بجديد يضاف إلى ما كتب، واهتمامنا هنا يقتصر في هذا الصدد على ما له علاقة بمسألة الهوية. خلاصة القول: إن وحدة الهوية القومية العربية ووجودها، وإن وجود الأمة العربية، أمران مؤكدان، بالرغم من حالة التجزئة القومية، ولكنهما معرّضان للتلاشي والتهميش، في ظلّ غياب شكل من أشكال الوحدة أو التكامل القومي. أما ما يسمّى بـ «الهويات القطرية»، فنجدها مهدّدة تهديداً مضاعفاً، فهي ليست قائمة على أرضية ثقافية صلبة بالأساس، وهي لا يمكن أن تصمد أمام هيمنة الهويات الأخرى. ويكفي هنا الإشارة إلى فترة الاستعمار للبلدان العربية والتذكير فيها، بل الأخطر من ذلك ما تركه من تركة ثقيلة، وما يمثله الاستعمار الثقافي الغربي من خطر على الهوية العربية، في ظل هيمنة الشركات المتعدّدة الجنسية على الاقتصادات العربية، وما تفرضه من أنماط استهلاكية، وما يتبع ذلك من تأثير في السياسات والثقافة.

إننا نجد أشكالاً متعدّدة للتعبير النظامي «العقلاني» عن الهوية العربية أو القومية، يبتعد كثيراً أو قليلاً عن تمثيل جوهرها. ويرجع ظهور أول هذه الأشكال إلى بداية تفكك الإمبراطورية العثمانية خلال القرن الماضي، حين شعر العرب، بخاصة في المشرق، بالحاجة إلى اللامركزية والحكم الذاتي، ثم إلى الاستقلال، فالتوحد القومي على أساس خصوصية الأمة العربية. في هذا الإطار، ظهرت الجمعيات القومية العربية، وتغنى الشعراء بقصائد حماسية عن المجد القومي العربي، وظهرت الدعوة إلى خلافة جديدة على رأسها خليفة عربي تتخذ من «أم القرى» «مكة» عاصمة لها...[٢٠].

ويرجع بعض الباحثين الوعي بتمايز الهوية العربية من غيرها، خلال العصر الحديث، إلى ما قبل هذا التاريخ، والى ما قبل غزوة نابليون بونابرت لمصر عام ١٧٩٨، أي إلى الحركة الوهابية (نسبة إلى محمد بن عبد الوهاب)، والى امتداداتها ومثيلاتها، كالزيدية في اليمن، والمهدية في السودان، والسنوسية في المغرب العربي... والطابع

(٢٠) عبد الرحمن الكواكبي، أم القرى (القاهرة: المطبعة العصرية بالأزهر، ١٩٣١).

الديني الظاهر والمحفّز لهذه الحركات لا ينفي عنها الطابع القومي، ولا يتسع المجال لكثير من التفاصيل التي أوردها الدارسون لهذه الحركات.

لقد كانت هذه الحركات والأصوات أهم صيغ التعبير عن الشعور بالحاجة إلى البحث عن جذور لهوية عربية تبحث عن ذاتها خلال العصر الحديث... لكن مسيرة البحث عن الهوية الذاتية كانت طويلة بفعل كثرة التحدّيات وتعدد مصادرها، ولم تتقدم بشكل جلي وتتطور بعمق إلا خلال فترة ما بين الحربين العالميتين، وبخاصة بعد الحرب الثانية. وأدى التقسيم الجديد لبعض الأقطار العربية واغتصاب فلسطين، بالإضافة إلى تفاقم التفاوت الطبقي، وتزايد البؤس الاجتماعي، وتراكم التخلف الموروث، والنهب والاستغلال الاستعماري للثروة العربية... كل ذلك زاد تعميق الوعي القومي الجماهيري على امتداد الوطن العربي؛ هذا الوعي الذي لم يعُد يقبل بالاستقلال كهدف وحده، بل إنه يعتبر أن الهدف الأكبر الذي ينتصر للهوية العربية، ويعيد إليها كرامتها، هو الوحدة العربية.

ترافق هذا الوعي بتجديد الهوية العربية على أساس مبدأ الوحدة، بإخفاق التجربة الليبرالية في بعض الأقطار العربية، ليس بسبب القيم الجديدة التي دعت إليها (كالحرية والمساواة والإخاء والعقلانية)، بل بسبب تجاهلها لمتطلبات وإعادة تأسيس الهوية القومية العربية، ودعوتها إلى التأورب أو التغريب من ناحية، ومحاولتها طمس تلك الهوية الضاربة الجذور في الأرض العربية واستبدالها بـ «هويات» إقليمية انعزالية (فرعونية، فينيقية، بربرية... إلخ)، اكتشفها المستشرقون المشبوهون، وتحمس لها ليبراليون «عرب» منبتّون في الغالب، لأنهم جهلوا تراث أمتهم، ولم يستوعبوا سياق تاريخها الخاص. بمثل هذا التحليل نفسر جدلية التأصيل للهوية الثقافية العربية، وهي مهمة قامت بها الجماهير وجماعات من المثقفين العرب، وجدلية التهميش والاغتراب المقابلة، التي لم تفلح في تحقيق أهدافها، فكانت أزماتنا المعاصرة هي حصيلة هذا الشد والجذب والمدّ والجزر.

ومنذ منتصف الأربعينيات، ظهرت أشكال متعددة من النظم التي تحاول أن تعبّر عن الهوية العربية القومية أو تستوعبها. كما ظهرت حركات وأحزاب قومية، وظهرت جامعة الدول العربية، ثم ظهرت منظمات عربية متخصّصة واتحادات نقابية ومهنية وشعبية في أطر وحدوية، وتحققت وحدة مصر وسورية، ولو لفترة محدودة، وطرحت أفكار ومشاريع وحدوية كثيرة لوحدات فدرالية واندماجية وتكاملية وإقليمية... إلخ. وهذه الأشكال المختلفة من التعبير السياسي والثقافي أكدت، ولا شك، وحدة الهوية

العربية، لكنها لم توحد الأمة العربية... ولسنا هنا بصدد تحليل فكرة الوحدة ومضمونها وأسلوبها وشكلها، ولكننا نحلل فقط ونركز على ما يتعلق بالهوية. إن تعدد الأقطار العربية ومحاولاتها خلق هويات قطرية محلية من خلال أطر قطرية نظامية كثيرة، لم يقض على وحدة الهوية العربية، كما أنه، في المقابل، لم تستطع تلك الأطر القومية المختلفة الواحدة أن تحقق بعد الوحدة السياسية، لِمَنْ توحدت هويتهم الثقافية والحضارية من دون أن يكون ذلك بواسطة أطر شبيهة. ولسنا هنا نُعفي تلك الأطر الوحدوية من مسؤوليتها في عدم تحقيق ما ندبت نفسها له، كما أننا لسنا بمغفلين عما يعترضها من تحديات، ويبدو أن تلك المؤسسات والأطر الوحدوية العربية الرسمية قد تحوّلت عن أهدافها حتى ليبدو أنها قامت على عكس ما نصّت عليه دساتيرها، وفي هذا يقول علي الدين هلال: «إن التنظيمات الرسمية قد تقوم في الظاهر للتعبير عن هوية ما، بينما هي في الواقع تسعى إلى إجهاضها ومنعها من التعبير عن ذاتها بشكل شعبي يعكس قوة هذه الهوية»(٢١).

أما سعد الدين إبراهيم، فيرى: «أن المؤسسة... هي أحد التعبيرات فقط، وليست التعبير الوحيد عن الهوية. وهو التعبير الأكثر عقلانية، ولكنه ليس بالضرورة أشدها فعالية»(٢٢). ويضيف سعد الدين إبراهيم قائلاً: «الأصيل من الهويات لا يختفي ويتلاشى، ولكنه أحياناً يتوارى قليلاً أو ينحسر من السطح، وينتظر في حال كمون إلى أن تأتي اللحظة المناسبة ليقفز إلى السطح مرة أخرى»(٢٣).

إن هذا التعدد في الأشكال وصيغ التعبير عن الهوية العربية كان يفترض أن يكون عامل تنشيط وحيوية وتجديد للهوية العربية، ولكنه تعدد شكلي، وهو رسمي، الأمر الذي يفسر عدم فاعليته وقصوره عن المستوى المطلوب لكي يعكس الهدف من وجوده. وبالرغم من سلبية هذا التمثيل، فإنه يظل رمزاً حتى يصبح مجسداً للمرموز له، وفي هذا الزمن الرديء، فإن النضال من أجل استمرار الرمز لذاته، أمر ضروري للحيلولة دون اليأس والقنوط والتشكك في ماهية الهوية العربية من طرف العرب. والهوية تقوم أصلاً على الثقة بالذات، وعندما تنعدم مثل هذه الثقة، فإن التشكيك يمكن أن يهدم المستقبل بأكثر مما يطمس تراث الماضي.

---

(٢١) هلال، «تعقيب (٣)، على ورقة د. غسان سلامة،» ص ٨١٥.

(٢٢) سعد الدين إبراهيم، «تعقيب (١) على ورقة د. غسان سلامة،» في: **جامعة الدول العربية: الواقع والطموح**، ص ٨٠٨.

(٢٣) المصدر نفسه.

رابعاً: الهوية العربية والتنوّع

يقوم مبدأ الهوية على الوحدة التي لا تتجزأ، لأن الهوية ذات، والذات لا تتعدد، بينما يمكن أن تكون لها صفات. ففي داخل كل أمة ينقسم المجتمع إلى طبقات وفئات في حركية مجتمعية دائمة. هذه الحركية تجعل المجتمع كله يتفق على بعض القضايا بالإجماع، مثل صيانة الهوية والوطن من أي عدوان خارجي، ومثل الاحتكام إلى العقل، والعمل من أجل الرقي والعدل... إلخ. لكن سبل تحقيق ذلك هي محل خلاف وتجاوزات من بعض الفئات، كما أن عدداً من الاختيارات السياسية والاقتصادية والثقافية، وحتى الدينية، هي الأخرى محل خلاف مشروع إن من حيث المبدأ أو الوسائل والغايات. وهنا تتعدّد الاجتهادات، فيتبع ذلك تعدّد وانقسام وتمايز في توجهات الرأي العام، الأمر الذي يخلق مثلاً هويات سياسية، هي بعدد التيارات السياسية الفكرية الأساسية في الساحة الوطنية. هذه التيارات يعكس كل منها تصوراً خاصاً به للهوية القومية قد يقترب أو يبتعد عن جوهرها، وتكتسب كل هوية سياسية مقداراً من المشروعية يساوي مدى تعبيرها عن الطموح الشعبي الأصيل. كذلك الشأن بالنسبة إلى تعدد الهويات الدينية في الأمة الواحدة، فالمصري المسلم والقبطي المصري، والفلسطيني المسلم والمسيحي، كل هؤلاء يشتركون في الهوية القومية العربية وان اختلفوا في الهويات الدينية. وهذا النوع من التعدد الديني أو السياسي لا يكون خطراً، بالضرورة، على وحدة هوية الأمة ووحدتها، بل إنه، إلى حدّ ما، يشبه تعدد المذاهب الدينية وتعدد الأحزاب السياسية في المجتمع الواحد، وهذا التعدد وهذا التنوع ربما خدم الهوية القومية.

كثيراً ما يحصل الالتباس والخلط بين مفهومي التنوع والتعدد، وكأنهما يحملان المعنى نفسه، وهذا ما يستوجب شيئاً من التوضيح. إن مفهوم التنوع يقوم على تكامل وتفاعل العناصر وعدم تضادها، ولذلك يشكل التنوع الثقافي مثلاً عامل إخصاب وإثراء للهوية القومية. أما التعدد فيقوم على اختلاف العناصر التي هي محل تجادل وتصارع، بعضها يقوم على أساس نفي البعض الآخر. وعامل التناقض هذا يجعل من التعدد عامل نقض وهدم وخصوصية سلبية تخلق متعصبين منقسمين إلى ولاءات عديدة وضيقة على حساب الولاء الأكبر والمشترك؛ وهنا يفقد التفاعل معناه، ويؤدي هذا التناقض إما إلى استيعاب الغالب للمغلوب، وإما إلى تناحر تعصبي أو مشروع، الأمر الذي يغيّب عامل وحدة الهوية الأساسية ويتسبب في تهميشها.

ولا تصنع الهوية الواحدة إلا الثقافة المشتركة الواحدة مهما تنوّعت مصادرها وعناصر تركيبها. فالتنوّع مصدر غنى وإخصاب للهوية القومية، أي التنوع الثقافي وغيره،

لأن أساس التنوّع لا يتضمن التصارع ولا يدعو إليه، بل إنه يشكّل قانون التكامل للهوية الواحدة، بعكس قانون التعدد الذي يهددها بالانشطار أو المسخ. وفي الوطن العربي اليوم أقليات وطوائف دينية إثنية لغوية متعددة.. لكنها جميعاً تشكل على المستوى الثقافي عناصر تنوّع في الغالب لا عناصر تعدد. إنها شبيهة، مع شيء من الفارق، بواقع العشائر والروح العشائرية؛ فهذه الأخيرة تغلّب الولاء لرابطة الدم على الرابطة القومية بفعل الجهل، وبفعل التشكيلة الاقتصادية المجتمعية الموروثة التي لم تتبدل كلياً، بعد، في بعض الأقطار العربية.

وفي تاريخنا العربي المعاصر، من التجارب السياسية ما يؤكد أن التطاحن والاقتتال لأسباب (سياسة: يمين ويسار مثلاً) ما هو أشد ضراوة من التناحر الطائفي والعشائري. إن هذه الأقليات في الوطن العربي لها تميّز في خصوصيات معينة، ولا شك، ولكنه تميُّز تعايش دائماً مع الإطار العام العربي الإسلامي. فقد ساهمت هذه الأقليات بعطاء خاص للثقافة العربية، كصابئة حران، خلال العصر العباسي، وكعطاء الطوائف المختلفة في لبنان خلال العصر الحديث. والثقافة العربية الإسلامية هي ثقافة الجميع، أكثرية وأقلية، لان الكلّ يعيشون فوق أرض واحدة، وفي إطار تاريخي واحد، وضمن نمط وأسلوب إنتاجي واحد، وإن اختلفت أنساقه أو تعددت مظاهره. ولعل ملامح الخصوصيات الجزئية التي تميز تلك الأقليات أو الطوائف المذكورة من بقية العرب المسلمين في الوطن العربي تشبه، نسبياً، ما هو موجود في بعض «الخصوصيات» التي تميز، نسبياً بين سكان قطرين عربيين، أو بين جنوب وشمال أي قطر عربي، إذا افترضنا التجانس الكامل بين سكان هذين القطرين أو بين شمال وجنوب قطر معيّن.

إن وحدة الهوية لا تعني، في تحليلنا، التجانس المطلق في كل شيء، ولا تعني ثباتاً لا يتغير، ولا تعني عدم التنوع، كما أن هذا التنوع المفيد لوحدة الهوية لا يعني في نظرنا التعدد بمعناه السلبي.

يرى غسان سلامة، بخصوص تنوع الهويات في الوطن العربي، أن هناك أربع هويات اليوم، وهي برأيه:

١ ـ الهوية الدينية (الإسلامية).

٢ ـ الهوية الإقليمية، ويعني بها تغليب العناصر الجيواستراتيجية على تلك النابعة من الانتماء القومي.

٣ ـ الهوية المحلية مثل «الهوية المغربية» و«الهوية الخليجية».

٤ ـ الهوية السياسية الآيلة إلى إنشاء تجمعات ومحاور داخل المجموعة العربية تبعاً للمواقف السياسية(٢٤).

وهذه «الهويات» موجودة، فعلاً، لكنها أقرب في الحقيقة إلى كونها محاور أو تكتلات رسمية في السياسة العربية، فرضتها معطيات جغرافية أو اقتصادية. وهي هويات عابرة تفسر بأهمية التأثير الأجنبي، ولا تكاد أية هوية (من تلك التي ذكرها الباحث) تتميز بإجماع شعبي محلي أو إقليمي أو عربي، لأن حدودها تقرّرت بمواقف سياسية رسمية. فهي، لذلك، مظاهر لا ترقى إلى مستوى الهوية التاريخية، وهي هويات صنعتها السياسة، ولم يصنعها التاريخ الاجتماعي أو الإجماع الشعبي، وقد ظهرت نتيجة لأزمة التطور العربي، ولضيق المنظور الرسمي العربي أو افتقاده المنظور الاستراتيجي والتقدير التاريخي والمستقبلي... إن هذه الهويات في نهاية التحليل، تتضارب وتضعف الهوية العربية، وهي حالة تعكس فهم التنوع على أنه تعدد، وتعكس خدمة المصالح الآنية والضيّقة لبعض الفئات. هذا هو ما نعنيه بالتعدد السلبي والزائف، لأنه لا يقوم على تناقض فعلي، وإنما يسعى إلى خلق ركائز تعدد موهوم باسم تنوع مغالى فيه. إن الدولة تقوم وتتأسس بناء على قرار وقوة سياسية تملك وسائل تنفيذ القرار، أما الهوية فلا تتأسس كذلك، بل إنها تستغرق عصراً كاملاً لتتشكل وتتميز من غيرها، وهي تقوم بناء على نمط معين من العيش يخلق إرادة شعبية في التعايش المشترك والتمايز الإيجابي من الغير. إن هذه الهويات المذكورة هي تكرار لهويات أخرى ظهرت، بخاصة ما بين الحربين العالميتين، مثل «الهوية الفرعونية» و«الهوية المتوسطية»... إلخ. وكانت تلك الهويات دعوات تعكس فكر ومصالح التيار الليبرالي اللاقومي المقلد للغرب، ولم تكن النزعة أو الهوية «الفرعونية أو المتوسطية» مثلاً، لتجد لها حيّزاً في الضمير الشعبي، لأن الهوية العربية كانت قد شغلت، ولا تزال تشغل، كل ذلك الحيّز، ولم تترك فيه فراغاً لغيرها. «إنه لا ينبغي الفزع من هويات منافسة للهوية القومية، حتى ولو ترجمت نفسها في أوعية مؤسسية، لأن غياب المضمون والطموح اللذين يلبّيان المطالب الشعبية يحكمان عليها مسبقاً بالموت المبكر»(٢٥).

---

(٢٤) غسان سلامة، «الجامعة والتكتلات العربية،» ورقة قُدِّمَت إلى: **جامعة الدول العربية: الواقع والطموح**.

(٢٥) إبراهيم، المصدر نفسه، ص ٨٠٩.

من الواجب أن ننبّه إلى هوية معينة يغلب ذكرها كبديل من الهوية العربية، وتجد تجاوباً معيناً لدى قطاع من الناس في ظروف معينة. هذه هي «الهوية الإسلامية»، ولسنا هنا نريد تكرار نفينا لوجود هويات دينية، ولكننا حين نتحدث عن الوطن العربي، فالإسلام بالنسبة إلى العرب ليس شبيهاً بأي دين آخر لقومية ما، حتى إننا ذهبنا أحياناً إلى إضافة نعت «الإسلامية» للهوية العربية. والإسلام في نظرنا أكثر من دين، بل إنه ثقافة وحضارة، وبهذا المعنى يعتبر عنصراً غالباً في تشكيل وتطور الهوية العربية. كما إننا نشير إلى الكتابات الكثيرة حول العلاقة الجدلية بين العروبة والإسلام، والتي تحللهما، بمنطق قومي ومنظور تاريخي ومنهج علمي وهدف مستقبلي، نافية الأساس العرقي للعروبة ومتجاوزة الجانب الميتافيزيقي في الإسلام. بهذا المفهوم يصحّ أن نصف الهوية العربية بالإسلامية من دون أن يفهم من ذلك أي لبس أو تحريف يمكن أن يلصق خطأ بتحليلنا هذا.

إن كل دعاة هوية جزئية يفرّقون في المواطنة بين أفراد الأمة الواحدة، هم مستلبون بالضرورة مهما بدا منطقهم متماسكاً، فالروح الطائفية والتعصب الديني الأعمى والمنطق العرقي... كل ذلك لا يبني هوية، ولا يهدم أخرى. والتطور الاجتماعي والصيرورة التاريخية، وحدهما، يمهدان ويساعدان على ولادة ونمو الهوية. وأمامنا تجارب كثيرة عن «هويات» قامت على أسس مصطنعة، فالهوية التي تفصل بين الإسلام والعروبة، وبالتالي تزيّف حقيقة الإسلام، والهوية المتأوربة التي صنعها كمال أتاتورك لتركيا، وتلك التي صنعها ليوبولد سدار سنغور للسنغال، كلتاهما نموذج لاغتراب قاتل. وكذلك الهوية الصهيونية القائمة على أسطورة عرقية ودينية، تبيح القتل والإرهاب والعنصرية، هي هوية غير تاريخية أفرزها الرأسمال العالمي خلال مرحلة التطور الاستعماري التقليدي إلى إمبريالية احتاجت إلى قاعدة عسكرية متقدمة لحماية المصالح الاحتكارية في الوطن العربي. هذه نماذج من هويات لاتاريخية، وكم عرف التاريخ من هذه النماذج العابرة.

بقي أن نتحدّث عن نموذج الهوية الإقليمية، كالتجمع الخليجي. صحيح أن الجانب الاقتصادي هو عصب الحياة، وأن القوة المالية هي المؤثرة في الموقف السياسي، لكن هل المال وحده يصنع كل شيء؟ إن توقيت قيام التجمع الخليجي والظروف الخاصة بمنطقة الخليج العربي لا تجعل من ذلك التجمع إيذاناً بولادة هوية خاصة. ومن شروط ظهور هوية ما هو ولادتها في ظروف موضوعية لا ظرفية، وقدرتها على تأمين ذاتها بذاتها؛ و«الهوية الخليجية» لا تتوافر لها هذه العوامل، والمال وحده

لا يصنع هوية، ولا يقتل أخرى. ومن شروط قيام هوية ما، استقلالها عن غيرها من الهويات المجاورة، فهل لأقطار الخليج العربي هوية مستقلة فعلاً عن الهوية العربية[٢٦]؟

هناك هوية أخرى وقع إبرازها أحياناً، وهي «الهوية المغربية»، أي (المغرب العربي)، وكان لها ما يبررها زمن الحضور الاستعماري الفرنسي، حيث كانت تعني، في جوهرها، مغرباً عربياً متحرراً من الاستعمار وموحداً في إطار المستقبل العربي. كانت هذه الهوية قبل استقلال الأقطار المغربية تشبه ما يقع التركيز عليه اليوم بالنسبة إلى «الهوية الفلسطينية» (ولا داعي لوصفها بالعربية في الظرف الراهن قومياً على الأقل من الناحية التكتيكية لكي لا تلتبس المسميات لدى الرأي العام الأجنبي، فيقع الخلط بين الفلسطيني الذي هو عربي والعرب غير الفلسطينيين). وحينما تدّعي الصهيونية عدم وجود هوية وشعب فلسطيني، وتزيّف التاريخ وتستبدل أسماء المدن والمناطق العربية في فلسطين، فإن المنطق يقتضي إبراز وتأكيد الهوية أو الشخصية الفلسطينية دونما ضرورة لإضافة الصفة العربية لها. إن هذا التأكيد، وهذا التمييز للهوية الفلسطينية هو أمر صائب، وذلك من الجانبين السياسي والإعلامي، ولكن في المنظور السوسيولوجي والقومي والتاريخي، لا نتصور وجود هوية فلسطينية مغايرة ومناقضة لهوية أردنية ولبنانية أو سورية أو مصرية، وبالتالي مغايرة للهوية القومية العربية.

قلنا إن للعرب هوية قومية واحدة، ونقول إنه بقدر ما يتجلى عنصر وحدة هذه الهوية، يتجلى عنصر تنوعها. ويرجع هذا التنوع إلى الطبيعة المتفتحة للهوية العربية، الأمر الذي يجعلها في تفاعل دائم مع غيرها، تستوعب الجديد المبدع، وتختزن الأصيل من الخصوصية القومية، وترفض التقليد الأعمى. هذا ما أعطاها طابعاً عالمياً، وهل من الصدفة أن تنطلق رسالة الإسلام (التي ظهرت في بلاد العرب وبلغتهم وعن طريقهم) من البعد العالمي في عصر كانت النظرة التعصبية تحكم شعوبه؟! إن سمة وحدة الهوية العربية المعبّرة عن الخصوصية القومية والثقافية، هي نفسها محصّلة تنوع عناصر هذه الخصوصية وتفاعلها، وهذا التنوع هو الذي يفسر الإطار العالمي للثقافة التي صنعت الهوية العربية. وإذا كان علماء العدو الصهيوني يدرسون ويتحدثون عن سمات هوية أو شخصية عربية متميزة[٢٧]، فإن من العرب من ينظر إلى هويات عديدة على حساب

---

(٢٦) انظر الدراسة القيّمة عن هذا الموضوع في: سعد الدين إبراهيم، **النظام الاجتماعي العربي الجديد: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢).

(٢٧) السيد يسين، **الشخصية العربية بين المفهوم الإسرائيلي والمفهوم العربي**، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام؛ ٤ (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٣).

الهوية العربية لسكان الوطن العربي، مثل التنظير لهوية خاصة بالمغرب العربي. وقد كانت فكرة هذه الهوية فكرة تقدمية تحررية حين طرحت ضد سياسة الدمج والطمس والإلحاق والفرنسة التي سلكها الاستعمار الفرنسي، وكانت فكرة المغرب العربي في ظروف تاريخية أخرى، تطرح كتسمية جغرافية للمقابلة بين عرب المشرق وعرب المغرب، أو هي فكرة وتسمية ليست محايدة إزاء المسألة القومية، لأنها تعني بوضوح انتماء سكان هذه المنطقة إلى الهوية العربية. إن بعض المغاربة يفضلون، وربما عن قصد أو بحسن نية، استعمال التسمية الاستعمارية لهذه المنطقة، والتي هي مصطلح خاص بعلم الجغرافيا، ونقصد اسم «شمال أفريقيا»، ومنها اشتق اسم سكانها أي «الشمال أفريقيون». وهو اسم يغيِّب الهوية الحضارية لهؤلاء السكان، وكأنهم لا هوية لهم سوى الانتماء الجغرافي. وبعض المغاربة يستعمل مصطلح «المغرب الكبير»، حاذفاً صفة الهوية القومية الدالة على ثقافة وحضارة ولغة وتاريخ سكانه... ولقد شاع أن مقولة «المغرب العربي» كما يقول محمد عابد الجابري، «لا تتحدد إلا بالسلب»، ولم تكن تعني «ما يجب أن نكونه»، «بل ما يجب أن لا نكونه». أن نكون «مغرباً عربياً» معناه ألا نكون محكومين بالأجنبي، وألا نكون مرتبطين بفرنسا، ولا بالجامعة الفرنسية. وبعبارة أخرى، إن المضمون الإيجابي الذي كان يعطى لـ «نحن» هو «الاستقلال التام والجلاء» لكل قطر من أقطار «المغرب العربي». إذاً، فوحدة المغرب كانت تعني في أذهان النخبة السياسية أثناء فترة الاستعمار «وحدة العمل»، وليس «وحدة الهوية»[٢٨]. هذا ما كان عليه تفكير النخبة، أما التفكير الجماهيري فقد كان، وما زال، ينطلق من وحدة الهوية، ويحلم دوماً بوحدة العمل والوحدة السياسية.

وماذا عن فكرة المغرب العربي بعد استقلال الأقطار المغربية؟ باختصار شديد نقول إن وحدة المغرب العربي لم تطرح خلال العقود الثلاثة الأخيرة كهدف جدّي للإنجاز أو كمشروع يجري التخطيط له، بل طرحت باستعجال في زحمة الأحداث لمقابلة قيام الوحدة العربية بين مصر وسورية عام ١٩٥٨ . وبانتكاسة وحدة مصر وسورية قلّ الحديث عن الوحدة، وعن الهوية المغربية، ما عدا في المناسبات، وكيف يستقيم منطق الحديث عن الهوية المغربية والوحدة المغربية بينما أنظمة الحكم مختلفة، إلى حد التحارب، حول الحدود التي رسمها الاستعمار الفرنسي؟ هل إعادة رسم الحدود هي المنطلق لقيام الوحدة السياسية وتأكيد وحدة الهوية المغربية؟ أم أن إثارة مشكل

(٢٨) محمد عابد الجابري، «تطور فكرة المغرب العربي: واقع وآفاق،» دراسات عربية، السنة ١٩، العدد ٧ (أيار/ مايو ١٩٨٣)، ص ١٦ ـ ١٧.

الحدود والدعوة إلى إعادة رسمها هو أمر لتكريسها يناقض مبدأ الوحدة؟ إن الفصل والتجزئة السياسية لكيان المغرب، وقيام عدة أقطار مغربية، لا يمكن أن يؤدي إلى تقسيم الهوية الثقافية والحضارية إلى هويات قطرية، لأن القطر قد يتسع أو يضيق لقيام أقطار متعددة بحدود سياسية مختلفة. لكن هذه الحدود السياسية ليست حدوداً جغرافية طبيعية، ولا هي حدود ثقافية، ولا يمكن بحال أن تكون حدوداً لهويات متمايزة، ولهذا فكلّ جدل حول الحدود السياسية يمثل طعنة لوحدة الهوية التاريخية.

إن تحليلنا هذا لـ «الهوية المغربية» يقودنا، بالضرورة، إلى التحري عما يسمّيه البعض بـ «الأصول البربرية» لهوية مغربية متميزة لكل أو لقسم من سكان هذه المنطقة. وكان بروز هذه الدعوة يقترن دائماً بالهجوم على وحدة الهوية العربية، وبطرح بدائل مختلفة عن العروبة. ثم إن دعاة هذه «الهوية البربرية» يتسلحون بما يعرف بـ «الحق بالاختلاف»، و«الحق بالتعددية»، و«الحق» بإحياء «التراث الشعبي» و«اللغات المحلية الشعبية»، وهي أمور أكدتها بعض مدارس الفكر الغربي، وطبّقها بعض المستشرقين في دراسات ميدانية على بعض الجماعات السكانية في الوطن العربي... والأوروبيون الذين تحدّثوا عن تلك الحقوق لم يحاولوا تطبيقها على سكان جزيرة «كورسيكا» ومنطقة «بروتانيا» و«الالزاس»، وكلها مناطق لها شخصياتها المحلية الخصوصية، وتقع في فرنسا. إن دعاة هذه الحقوق من الفرنسيين يركّزون فقط على خصوصيات لسكان ما وراء البحار، بل إنهم يتابعون تنفيذ حلقات من مشروع استعماري قديم؛ لعل قانون «الظهير البربري» الذي صدر في المغرب في الثلاثينيات أوضح معبّر عنه، حيث نصّ على أن يخضع البربر إلى قوانين خاصة بهم، مشتقة من الأعراف المحلية، وذلك لفصلهم عن العرب، وإحداث شرخ في الهوية الوطنية المغربية على الصعيد القطري، وللقضاء على وحدة الهوية العربية الإسلامية في كل المغرب العربي. غير أن تصدّي الجميع لذلك القانون، وفي المقدمة منهم العنصر البربري، فوّت الفرصة على تلك الخطة الاستعمارية. وهل من الصدفة أن ترتفع أصوات الدعوة البربرية في الجزائر مع بداية الثمانينيات، في الوقت الذي أعلنت فيه الحكومة الجزائرية تعميم التعريب والتدريس باللغة الوطنية؟ وهل من الصدفة أيضاً أن تتبنّى بعض الجامعات الفرنسية تدريس «اللغة البربرية»، وتستقبل بعض المغاربة للتخصّص في ذلك؟

وفي إطار البدائل المطروحة لمحاربة الهوية العربية للوطن العربي، كانت الهوية الإسلامية «الدينية» هي الصيغة الأوفر حظاً للانتشار، ولكن إلى جانبها أيضاً طرحت صيغ محلية أخرى، قد تمتزج بها، وقد تتميز منها، مثل الهويات الطائفية، ومثل «الهوية

البربرية» المبنية على نظرية عرقية ثبت خطأ الأسس التي تقوم عليها منذ زمن. ومع ذلك، لا يكفي أن نشير إلى ما أثبته العلم لنفي ما يزعمه البعض، مدّعياً الاستناد إلى علم التاريخ في ترويج ما يدعو إليه. وسنناقش حجج «الدعوة البربرية» بمنهجية تاريخية.

هناك إجماع بين أهل الاختصاص على أن السكان الأصليين القدماء لما يصطلح على تسميته اليوم بـ «المغرب العربي» هم «البربر». وقد كان هؤلاء ضحية الدارسين الذين جهلوا أو فلسفوا تاريخ هذا الشعب، خاصة من الدارسين الأوروبيين. لقد أطلق اليونانيون القدامى صفة «التوحش» على هذا الشعب، فأصبحت اسم علم لهم. والدارس لأوروبا العصور الوسطى، وهي قريبة من زماننا، يعرف أن صفة «التوحش» هي أصدق ما يوصف بها أوروبيو العصور الوسطى، ومع ذلك لا أحد يسمّي أولئك الأوروبيين بتلك الصفة، وحتى الفظائع والأساليب المتوحشة والمجازر التي اقترفها الأوروبيون المستعمرون حديثاً في ليبيا وفي الجزائر... إلخ لا يصفها المؤرخون الأوروبيون بالتوحش، بل سمّيت بإنجازات «الرجل الأبيض» أو رسالة «التحضير» لـ «المتوحشين» في المستعمرات.

و«البربر» لا يعرفون أنهم «متوحشون»، كما لا يعرفون أن غير الأوروبي أسماهم بـ «البربر»، لأنهم تسمّوا دائماً بأسماء القبائل فحسب. وقد اكتشف هؤلاء «البرابرة» بعد حلول الاستعمار أن الغرب قد اخترع لهم «هوية بربرية» على القياس، لأهداف معروفة. كيف ينظر المثقف المغربي من «أصل بربري» إلى هذه الهوية؟ للإجابة عن ذلك نحيل القارئ على شهادة حيّة ومعبّرة لمثقف جزائري من أبناء هؤلاء «البربر»، يتميز تفكيره بوعي حضاري وخبرة سياسية وتحليل تاريخي. يقول عثمان سعدي إنه قبل دخول الاستعمار الفرنسي إلى الجزائر عام ١٨٣٠ «لم يكن يوجد في المغرب العربي شخص واحد يقول بأن البربر هم غير العرب، أو بأنهم جنس من أصل أوروبي، كما أن فكرة «النزعة البربرية» فكرة دخلت مع الاستعمار الفرنسي»[٢٩].

وفي رأي هذا الباحث أن الاستعمار هو الذي اصطنع الفكرة أو «الهوية البربرية» كفكرة «شعوبية» جديدة لمعاداة الانتماء العربي إلى أقطار المغرب، وقد صنع الاستعمار أداة لتنفيذ هذا المخطّط بتكوينه لمثقفين «مغاربة» ما انفكوا ينادون ببربرية الجزائر وغيرها. ويناقش الباحث هذه الدعوة التي لها علاقة بشخصه ووطنه وتاريخه، فيقول: «أنا أناقش هذا الموضوع بلا عقدة، لأنني من الذين يقال عنهم بربر، من الشاوية، من

(٢٩) عثمان سعدي، **عروبة الجزائر عبر التاريخ** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٣٢.

منطقة الأوراس النمامشة، التي أنجبت سائر زعماء البربر، من يوغورطا وتاكفاريناس، وحتى «كسيلة» و«الكاهنة» (...)، «بل إن سائر المفكّرين ابتداء من «إيبليوس» النوميدي الأصل، حتى «تيرتوليان» و«فيليكس» و«أوغسطين» المترومنين، كلهم من مدينة مداوروش التي تقع في منطقة الشاوية، هؤلاء الشاوية الذين يصرّون، والآن أكثر من أي وقت مضى، ألا يوصفوا إلا بصفة عربي»[٣٠]. ويضيف مؤلف **عروبة الجزائر عبر التاريخ**، وهو «البربري الأصل» الذي فرضٍ عليه المستشرقون والمستعمرون وتلامذتهم من المغاربة «هوية بربرية» رغم أنفه، قائلاً ومن دون عقدة: «أؤكد أن البربر، عرب في أصولهم، عرب في لهجاتهم، عرب في مشاعرهم، وأن صفة بربري هي سبّة أنا أرفض كشاوي أو أوصف بها»[٣١]. وهو يشير بذلك إلى تعريف القاموس الفرنسي **لاروس** لـ «البربر» بكونهم: «الشعوب المنعدمة الحضارة»، أي «المتوحشة».

ولا شك في أن لهذا الشعب حضارة قبل الإسلام كشفت بعض الدراسات والآثار عن بعض ملامحها، وليس هناك خلاف ذو شأن حول هذه المسألة، وإنما الاختلاف، بل الخلاف الأهم، هو حول أصول البربر، وحول تفسير بعض ثورات البربر في المغرب العربي بعد مجيء الإسلام، وانتشار حركة التعريب. يذكر محررو **الموسوعة الفرنسية** أن تسمية «البربر» لا تدل في حقيقتها، ولا تشكل اسماً قومياً لجماعة بشرية أو لقوم واحد أو أمة واحدة، مثلما يدّعي البعض ذلك، فالجماعات البربرية تتسمّى بحسب أسماء القبائل، وكذلك تطلق الأسماء على غيرها من الجماعات. ويقول مؤلفو الموسوعة المذكورة في مادة «Berbères» إن المؤرخين العرب يرجعون هذه الجماعات إلى أصل شرقي، كالكنعانيين وحمير... إلخ. ويذهب بعض المؤرخين الغربيين المتخصّصين إلى تأكيد هذه الحقيقة، مثل دوماس (Daumas)، وأنتيشان (Antichan)، وسلوشز (Slouschz)، وأما ميرسيه (Mercier) وفورنل (Fournel)، فيرجعان أصل البربر إلى الفينيقيين، وقد هاجروا من آسيا الغربية إلى شمال أفريقيا.

ويقول عبد الله العروي إن البربر جاؤوا عن طريقين إلى «شمال أفريقيا» عبر أفريقيا الشمالية الشرقية، وعبر أوروبا أيضاً، ولكن أصل الكلّ من غرب آسيا[٣٢]. والرأي الغالب بين المؤرخين، عرباً وأجانب، هو انحدار البربر من أصل «سامي»، وهذا يعني

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١١٣ ـ ١١٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٣٢) عبد الله العروي، «المغرب العربي: نظرة مستقبلية،» **قضايا عربية**، العدد ١٠ (شباط/ فبراير ١٩٧٥)، ص ٥.

الأصل «العربي» نفسه بالمعنى الإثني والثقافي والتاريخي (راجع في مكان آخر من هذه الدراسة ما كتبناه عن «أصل العرب» وعن حقيقة التسمية «السامية»). ومن ناحية «لغات» أو بالأحرى لهجات البربر، فهي أيضاً لا تخرج من عائلة ما يعرف باللغات «السامية» وفق التصنيف المتعارف عليه، وهنا نشير إلى مقارنات واستنتاجات قيّمة قام بها عثمان سعدي حول علاقة اللهجات البربرية باللغة العربية في كتابه السالف الذكر[٣٣].

بعد أن هاجرت الأقوام البربرية في التاريخ القديم من منطقة غرب آسيا (المشرق العربي اليوم) إلى «الشمال الأفريقي»، استقروا في هذه المنطقة وتعرّضوا لغزوات استعمارية، كالرومان والبيزنطيين، إلى أن حصل الانتشار العربي والفتح الإسلامي في ربوع بلاد «المغرب»، حيث كان الإسلام منعرجاً في السياق التاريخي لحياة سكانه. وتخلص البربر من «الترومن» ووجد الإسلام طريقة إلى العقول مكان الديانة المسيحية دين المستعمر آنئذٍ، وكانت حركة الهجرات العربية قد مهدت إلى جانب الإسلام إلى التعريب.

وخلال ذلك كله، كان لا بد من أن تحصل بعض الثورات والتمرّدات في بلاد المغرب، وقد حصل الشيء نفسه في المشرق، بل حدث أن ثار حتى عرب مكة على النبي محمد (ﷺ) عند إعلان دعوته الجديدة: وما خامر الاعتقاد أحداً في أن مناهضة محمد (ﷺ) من طرف بعض العرب كان لتعصب قومي، لسبب بسيط هو أن تلك المناهضة يمكن أن تفسر بأسباب أخرى ليست لها صلة بالتعصب القومي. وعلى هذا، نتساءل عن التركيز في تأويل الأسباب الكامنة وراء ثورات البربر ضد الحكم العربي الإسلامي الجديد في بلاد «المغرب»؟ فلو لم تحدث مثل هذه الثورات في بلاد العرب، لكان ذلك التأويل محل نظر. إن الاكتفاء بإرجاع ثورات البربر إلى العامل «القومي البربري» وتضخيمه من طرف من تبرّع من الأوروبيين والانعزاليين لصوغ تاريخ للمغرب العربي على هواهم، يجانب الصواب، لأنه ينطلق من عموميات «أيديولوجية» تنفيها وقائع وتفصيلات تاريخية، ولا تزكّيها المنهجية العلمية، لأنها «تفسير» لا يقصد به التاريخ الماضي، وإنما تبرير الحاضر والآتي. ولا نستطيع أن نوافق محمد الطالبي، بالرغم من سعة اطلاعه في إطار اختصاصه، على اعتباره «كسيلة» «ملكاً بربرياً مسلماً في القيروان»، واعتباره لتلك الدولة بأنها «أول دولة بربرية قومية ...» «نشأت في

---

(٣٣) يُرجِع الباحث عثمان سعدي مفردات اللهجة البربرية التي يحسّنها إلى أصل عربي، وقد قدّم في كتابه السابق الذِّكر قائمة طويلة بالمفردات البربرية العربية الأصل، كما أنه قارَنَ بين الأحرف والأصوات العربية والبربرية مبيّناً الصّلة الوثقى بينهما.

عهد الإسلام»[٣٤]. ثم إن محمد الطالبي يصف الكاهنة بأن لها إرادة «فولاذية مرتكزة على شعور بربري قومي»[٣٥]. ويذهب المؤلف في تحليله لتاريخ التمرّدات والثورات المذكورة إلى حدّ أنه أدخل ما ينسب من أحاديث نبوية مروية عن الرسول (ﷺ) حول رأيه السلبي في البربر[٣٦]، وهو أمر غير مستساغ في البحث العلمي التاريخي، لا بمنطق الدين الإسلامي في جوهره، ولا بمنطق العلم التاريخي في موضوعيته. لذلك فذكر تلك الأحاديث الإيحائية لا يخدم الحقيقة التي ذهب إليها الباحث المذكور.

إن نقدنا لآراء محمد الطالبي يبتدئ من استخدامه مفهوماً حديثاً عن فترة تاريخية قديمة، أي مفهوم «القومية». ثم إن الباحث يتحدّث عن «البربر» وكأنهم «جنس واحد ونقي»، أو كأن هناك إجماعاً كاملاً بين الجماعات البربرية ضد العرب، وهو أمر لم يحدث إطلاقاً في كل تاريخهم. ويقرّ الطالبي في مكان آخر من بحثه، ما يتناقض مع ذلك، كقوله: إن البربر اعتنقوا الإسلام بسرعة، وهذا يعني تأثرهم بعناصر جديدة ومقوّمات جديدة لحياتهم كعنصر اللغة والثقافة العربية، الأمر الذي يعني تجديد هوية هؤلاء البربر باتجاه تعريبها. وماذا يبقى إذاً من خصوصية تميز البربر من العرب بعد ذلك؟ هل هو العرق الذي لا يقول به العلم، أو هل هو الأصل الإثني، وقد قلنا بعلاقته مع أصول الأقوام العربية؟

لنعُد إلى «كسيلة» «الثائر» والمتزعم لـ«قومية بربرية» في نظر الطالبي، لنقول مع عثمان سعدي إن كسيلة هذا قد أسلم، ولكنه ارتدّ عن الإسلام بفعل خطأ سياسي في أسلوب التعامل مع الناس ارتكبه عقبة بن نافع بحق هذا الرجل وبحق قبيلته[٣٧]. والارتداد عن الإسلام، وهو بعد وافد جديد، ليس بظاهرة فريدة أو خاصة بالبربر، وعندما يرتدّ بعض العرب وبعض البربر عن الإسلام، فيجب عدم تفسير الرّدّة بالعامل القومي. فقد وقعت هذه الظاهرة لأول مرة في بلاد العرب، وعند إعلان الدعوة الإسلامية رفضها العرب، ثم دخلوا في الإسلام، وبوفاة صاحب الدعوة ارتدت أعداد كثيرة من العرب الأقحاح عن الإسلام في بلاد العرب حول مكة والمدينة. وحروب الرّدّة في عهد أبي بكر معروفة للجميع، فلماذا لا نرجع أسباب الثورات والتمرّدات العربية والبربرية

---

(٣٤) محمد الطالبي، «المغرب من الفتح إلى أواخر الربع الأول من القرن الثاني وبذور الشعور بقوميات محلية،» ورقة قدمت إلى: الملتقى بين الجامعيين التونسيين والمصريين، ١ أبريل/ نيسان ١٩٧٨: **الذاتية العربية بين الوحدة والتنوع**، ص ٢١٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٣٦) المصدر نفسه.

(٣٧) سعدي، **عروبة الجزائر عبر التاريخ**، ص ٢٦ ـ ٢٧.

إلى السياسة أو إلى الدين؟ ولماذا نفرّق في نوعية الأسباب بين الظاهرتين المتماثلتين؟ ولماذا التعسف في اختراع «قومية» هي غير موجودة في ذلك الوقت، لنفسر بها ظاهرة سياسية واضحة الأبعاد؟ قد يخالفنا طالبي في ذلك، ويقدم دليلاً آخر على صحة ما ذهب اليه، ففي رأيه أن مملكة «تامسنا» البربرية قد ألغى أميرها الرابع يونس بن الياس (٢٢٧ ـ ٢٧١هـ/ ٨٤٢ ـ ٨٨٢م) الإسلام، وجعل لأهل مملكته نبياً بربرياً منهم[٣٨].

هذا الحدث السياسي الذي وقع تاريخياً، وكان محدوداً في الزمان والمكان، لم يكن حدثاً فريداً من نوعه هو الآخر، ولا خاصاً بالبربر. ألا تشبه هذه الواقعة ادعاء النبوة من طرف مسيلمة الكذاب وغيره؟ أليست مثل هذه الوقائع عبارة عن صراعات سياسية تفسر التضارب بين المصالح الاجتماعية والعصبيات القبلية، ولا تعكس، بأية حال، صراعاً حضارياً أو تناقضاً قومياً بين هويات، وثورات الشيعة والإباضية، في بلاد المغرب، بل كانت ثورات سياسية ضد ظلم حكام محليين بعد اليأس من تدخّل الخليفة[٣٩]؟

وبعض زعماء الثورات في بعض الأحيان، بخاصة في إطار المذهب الإباضي، كانوا من أصل عربي، وكان دعاة هذا المذهب قد أتوا من المشرق مبشّرين به، وكانت الأوامر والفتاوي والدعاوى التي على أساسها قامت تلك الثورات، إنما تصدر في المشرق، ومن البصرة وحتى عمان. نعم، لقد قامت دول وظهرت عصبيات لدى سكان هذه المنطقة، وفي فترات عديدة، مثل الدولة الرستمية والصفوية والإدريسية والفاطمية والزيدية والمرابطية والموحدية والمرينية والحفصية والعبد الوادية... كلها قامت على أساس عربي إسلامي، ولم تظهر أبداً حركة «شعوبية بربرية» معادية للعرب على غرار الشعوبية الفارسية. ولقد أسس الأغالبة والأدارسة، وهما أسرتان عربيتان، دولتين من تلك الدول، وحتى الدولة الرستمية التي تنسب إليها قاعدة و«هوية» بربرية، أسسها عرب من أصل يمني، وهم عبد الله بن تميم المري التميمي، وأبو الشعثاء جابر بن زيد الأزدي العماني، وأبو عبيدة مسلم، وسلمة بن سعيد، وأبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المغافري اليمني[٤٠]. وأما إمام «تاهرت» «البربري»، فقد تلقب بـ «أمير المؤمنين»، وهو

---

(٣٨) الطالبي، المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٣٩) محمد شبيل بن عبد الجليل، «هل كانت ثورات البربر في أفريقية والمغرب في القرنين الأول والثاني تعبيراً عن نزوعهم إلى الإستقلال،» ورقة قُدِّمَت إلى: الملتقى بين الجامعيين التونسيين والمصريين، ١ أبريل/ نيسان ١٩٧٨: **الذاتية العربية بين الوحدة والتنوع**، ص ٢٦٤.

(٤٠) سعدي، **عروبة الجزائر عبر التاريخ**، ص ٨٤ ـ ٨٥.

لقب من ألقاب الخليفة، القائد السياسي والروحي «للأمة». وقد سعى أتباع المذهب الإباضي إلى إقامة خلافة تجمع أرض الإسلام قاطبة وفق أسس هذه العقيدة. وقد بويع أبو عبد الله محمد الحفصي، أمير أفريقيا والملقب بالمستنصر (٦٤٧ ـ ٦٧٥هـ الموافق ١٢٤٩ ـ ١٢٧٧م) كخليفة للمسلمين، وحتى شريف مكة بايعه بذلك، والمستنصر هذا «بربري»[٤١]. ومن المعلوم أن العلوم واللغة والآداب العربية قد ازدهرت في جامعات القيروان والزيتونة والقرويين، كما ازدهرت في عواصم الدول «البربرية» المذكورة، «تلمسان» و«تاهرت»، وفي كل ربوع المغرب الأوسط (الجزائر) والمغرب الأقصى. فكيف يا ترى تستقيم مقولة «الهوية القومية البربرية» مع حقائق التاريخ والواقع المجتمعي المغربي؟

إن تغيّب جدلية التاريخ العربي (القومي) في دراسة تاريخ المغرب العربي، يحول البحث التاريخي والسوسيولوجي إلى نوع من التقرير السياسي والانطباعي، وهو يخدم بلا شك ما هو قائم ويبرّره، ولكنه يعزله عن الماضي وعن المستقبل. لو صحّ وجود «هوية بربرية» متناقضة مع الهوية العربية، لقامت دولة بربرية واحدة في الإطار المغربي، وعلى أساس القاعدة العرقية، وهذا ما لم يحصل، فلا تفريق بين العرب والبربر، ولا بين العروبة والإسلام لدى سكان هذه المنطقة منذ أن أسلمت وتعرّبت. تلك هي الخصوصية التاريخية الأوضح في شخصية ووعي الفرد المغربي منذ أجيال عديدة. لقد تنازعت الدويلات «البربرية» في ما بينها، كما تنازعت الدويلات العربية قديماً والحكومات العربية حديثاً، فهل يعني ذلك تعدد «الهويات» البربرية؟ وهل يعني ذلك، اليوم، وجود اثنين وعشرين «هوية عربية» على عدد البلدان الأعضاء في جامعة الدول العربية؟!

إن التفسير التاريخي الذي يستحضر تناقض «القوميات» ويغيّب عنصر العصبيات القبلية (بالمفهوم الخلدوني) وتجاهل عنصر الاستبداد السياسي والاستغلال الاقتصادي، لا يساعدنا على فهم إشكالية الكثير من الظواهر والأحداث السياسية العربية قديماً وحديثاً. ومتى كان للبربر، بعد الفتوحات، لغة مكتوبة وثقافة متميزة من اللغة والثقافة العربية؟ وقولنا هذا لا يتنافى أو يتعارض مع وجود فعلي لتنوّعات جزئية وخصوصيات فرعية تميّز، بقدر نسبي، جماعة من أخرى، أو قطراً من آخر، أو جيلاً من جيل، أو تميّز، بمقدار نسبي، أيضاً بين الجماعات السكانية في قطر واحد، أو تميز

(٤١) البوني، وعي الهوية العربية في الفكر التونسي الحديث.

سكان المغرب العربي في العصر الحديث من سكان وادي النيل أو الخليج العربي. إن هذا التمايز موجود؛ إنه تمايز في الأنساق المعيشية والاقتصادية الاجتماعية المتفاوتة في التطور، والمتباينة في بعض المعطيات. لنضرب مثلاً واحداً يتعلق برسم «الحرف العربي»، وهو الرسم الموحّد والمعروف. ففي بلاد المغرب نجد ما يعرف بـ «الخط المغربي» المتميز من الخط المتّبع في المشرق العربي، فهل لهذا دلالة معينة؟ ألا يشبه ذلك الاختلاف بين المشارقة والمغاربة في لباس «الدشداشة» والعباية في المشرق، و«الجبة» و«البرنس» في المغرب؟ هل لهذا الخط ولذلك اللباس المختلف ما ينقض وحده الهوية العربية؟ وحتى في إطار الخط العربي نجد رسماً «قيروانياً» عرف به «المغرب»، وما زال يستعمل عند البعض إلى اليوم، وهو يظهر في نقطة حرف (الفاء بنقطة واحدة من أسفل (ڢ)، ونقطة حرف القاف نقطة واحدة من أعلى (ف) [٤٢]. فهل يدل هذا الشكل في الخط على وجود هوية «قيروانية» أو «مغربية» أو «بربرية»؟ الجواب عن ذلك بالسلب والقطع طبعاً.

لسنا، بهذه الأمثلة، نبسّط قضايا جوهرية لا تقبل التبسيط، ولكن مخترعي هذه الهويات غير الموجودة، هم الذين قدموا مثل هذه الحجج لإثبات ما ادعوه كتصريح أحد المسؤولين بأن للمغرب الكبير شخصية مغايرة تمتد من بنغازي حتى الأطلسي؛ هذه الشخصية المغربية نعرفها من نوع الأكلة الأساسية المشهورة، وهي «الكسكسي»، بينما العرب، أي المشارقة (مصر والمشرق العربي) هم الذين يأكلون «الأرز». وآخر الحجج التي يقدمها منظّرو «الهوية المغربية» خلال العقدين الأخيرين من الزمن، هي تميز أبناء المغرب بـ «العقلانية»، وتميز أهل المشرق بـ «الانفعال والعاطفة». ومثل هذا الكلام، الذي يحمل في طياته الكثير من التجنّي، يعطي فكرة عن غياب العقل والعقلانية، فمتى وفي أي عصر يمكن أن نصف شعباً بأكمله بأنه عاطفي أو بأنه عقلاني، وهل يتمتع كل أفراد الأمة الفرنسية (التي أنجبت ديكارت) بالعقلانية والفكر العلمي النقدي؟! إنها المغالطة. وهل قامت كل الحضارات البابلية والفينيقية والفرعونية... والعربية الإسلامية، وهل قام التراث العربي الإسلامي كله، على النزوات العاطفية؟ هل من التفكير العقلاني في شيء الادعاء بوجود «ذهنية» «عربية» قائمة على العاطفة؟

---

(٤٢) الصادق الخوني، «من ملامح شخصية المغرب خلال العصور الوسطى،» في: مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، **بناء المغرب العربي**، سلسلة الدراسات الاجتماعية؛ ٩ (تونس: المطبعة العصرية، ١٩٨٣)، ص ٦٨.

خامساً: الهوية العربية والجنسيات العربية

أين هو «الإنسان العربي» الذي قيل عليه كلام كثير، والذي هو صانع وعنوان «الهوية العربية»؟ إن واقعنا العربي يشير إلى إنسان عربي مصري، وإنسان عربي تونسي، وإنسان عربي سعودي... إلخ، لأنه لا وجود لمواطنة عربية. ففي ظلّ التجزئة، تقوم حدود فاصلة بين الأقطار العربية أشبه ما تكون بجدار برلين أو سور الصين العظيم، لتفصل بين أجزاء الأمة الواحدة وصولاً إلى تفتيت الهوية العربية الواحدة. في مثل هذا الواقع، يحكم على الإنسان العربي بالإقامة الجبرية في قطر عربي واحد، ويمنع من الاتصال والانتقال أو حتى القيام بزيارة سياحية أحياناً إلى معظم أجزاء وطنه العربي، لماذا؟ لسبب بسيط هو أنه عربي. هذه الهوية، أي العربية، هي بحدّ ذاتها في ظل الواقع العربي الفاسد، تهمة أشبه بالجريمة. أما الفرنسي، وأما الأمريكي، فلكونهما غير عربيين، يحق لهما الزيارة والعمل، وفوق ذلك التقدير والاحترام أينما حلّا في أرض العرب الواسعة. أليست عروبة وهوية الإنسان في وطننا العربي تهمة تمنعه من حقه الطبيعي في الحصول على تأشيرة دخول بعض الأقطار العربية، سواء بهدف السياحة أو الدراسة أو العمل؟ أن تطلب مثل هذه التأشيرة من قطر عربي معناه أن تختار حلماً مستحيلاً أو تبحث عن حظ ضئيل الوقوع، ومن الواقعية أن تطلب ذلك الأمر من بلاد أجنبية، حتى وإن كانت عدوة لأمة العرب، مثل بريطانيا والولايات المتحدة، فذلك أسهل وأيسر، حتى إن إسرائيل الصهيونية تسمح للعرب بزيارتها، فهل تسمح بعض الأقطار العربية لكل راغب عربي بزيارتها؟!

إن المسؤول عن إهدار كرامة وحقوق ووجود «الإنسان العربي»، واستبداله بإنسان آخر مصري وتونسي وكويتي وجزائري... إلخ، هو ما نعرفه بـ الجنسية التي أحلّتها مصالح طبقية وأجنبية محل الهوية، حتى تعدّدت هويات الإنسان في الوطن العربي، وهو تعدّد استهدف إضعاف، ثم اجتثاث الهوية الأكثر أصالة وحضوراً في التاريخ والمستقبل. لنحلل مفهوم وواقع «الجنسيات العربية» وعلاقتها بـ «الهوية القومية العربية».

إن مصطلح «الجنسية» مشتق في العربية الحديثة من جذر «جنس»، و«الجنس» لغة بحسب ما جاء في **لسان العرب** لابن منظور، وهو: «الضرب من كل شيء... والجنس أعمّ من النوع، ومنه المجانسة والتجنيس». ويبدو أن أصل كلمة «جنس» غير عربي، وإنما هي معرّبة عن لفظة يونانية. وقد تترجم كلمة «الجنس» إلى الفرنسية كالتالي بحسب دلالة موقعها في سياق الكلام، مثلاً genre, espèce, race والمصطلح الأجنبي الأخير، أي «race»، يقابله في اللغة العربية «العرق» أو «العنصر»، ومنه اشتق مصطلح «العرقية»

بمعنى «العنصرية» الأكثر شيوعاً، والتي تعني نظرية تقوم على التفرقة والتمييز العنصري بين البشر على أساس الأعراق (أو العناصر أو الأجناس) أو الألوان أو الأديان... إلخ. وهي نظرية تقوم على أسطورة تنفي العقل والمنطق والتاريخ والحضارة.

وقد شدّدنا في هذه الدراسة على وحدة الهوية العربية ـ وكان يفترض أن تكون هناك جنسية عربية واحدة هي نفسها ـ مصطلحاً وماهية الهوية العربية الواحدة. ولكن واقع وحدة الهوية يناقضه واقع تعدّدية الجنسية، حيث توجد اثنتان وعشرون جنسية عربية (عدد بلدان جامعة الدول العربية)، فإلى أي حدّ تتناقض هذه الجنسيات مع الهوية العربية؟ لندرس الجانب النظري، ثم الواقع العربي.

إن «الجنسية» تعني: دولة شخص ينتمي إلى مجموعة بشرية أو إلى أمة. و«هذه الجماعة من الأشخاص الذي ينتمون إلى الدولة نفسها، قد يشتركون في الأصل أو في التاريخ أو التقاليد المشتركة». الدولة هنا مهمة جداً لأنها الأساس في وجود الجنسية، وليس العكس بصحيح، رغم ما يبدو من ظواهر. وتعرّف **موسوعة السياسة**(٤٣) الجنسية بما يلي: «هي بصفة عامة رابطة سياسية وقانونية بين الشخص ودولة معيّنة تجعله عضواً فيها، وتفيد انتماءه إليها وتجعله في حالة تبعية سياسية لها. ويسمّى من يتمتع بهذه الرابطة وطنياً، أما الذي لا يتمتع بها فهو الأجنبي». إن ما يفهم من هذا التعريف هو أن الجنسية رابطة تحدد صيغة لتبعية معيّنة، اختيارية أو إلزامية أو مكتسبة عن طريق الوالدين أو بفعل دولة مسقط الرأس... إلخ. فهي تبعية تفرضها الدولة على الشخص الفرد، وجوهر التبعية يقوم على أساس قانوني وسياسي. ولذا لا تكون الجنسية محل إجماع بالضرورة، وإنما هي موجبة الإلزام بفعل القوة القاهرة من خلال السلطة. والسلطة تقوم على القوة، وتستحوذ على جهاز الدولة وتوجهه وتختار القانون والسياسة التي تناسبها، ومن ضمنها تحدد لتابعيها جنسياتهم.

تتنوّع الجنسيات، فهناك الجنسية الأصلية، وهي: الجنسية التي تثبت للشخص منذ ميلاده، أما الجنسية التي يكتسبها الشخص بعد ميلاده فتسمّى «جنسية مكتسبة» أو طارئة. وقد تتحدّد الجنسية الأصلية على أساس «رابطة الدم»، فيحصل الولد على جنسية أبيه، أو على أساس مكان الميلاد «رابطة الإقليم»، فيحصل الولد على جنسية الدولة التي ولد فيها بصرف النظر عن «جنسية الأب». وهناك أيضاً الجنسية المكتسبة،

---

(٤٣) اعتمدنا أهم تعريفات «الجنسية» نقلاً عن: عبد الوهاب الكيالي، **موسوعة السياسة**، ٧ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ج ٢.

وهي التي تكتسب بعد الميلاد، إما عن طريق التجنّس أو من خلال الاستقرار النهائي في دولة هي غير الوطن الأم، فيحصل على الجنسية الجديدة إن طلبها المعني بالأمر في حال توافرت فيه شروط معينة، وإما عن طريق الزواج في حالات أخرى، ومن الممكن أن يكون الشخص حاملاً لجنسيتين أو بلا جنسية في بعض الحالات.

وفي الوطن العربي اليوم أكثر من عشرين جنسية تمثل عائقاً أمام وحدة الهوية العربية، تلك الهوية التي صنعها التاريخ والثقافة. وهذه الجنسيات صنعها الاستعمار والسياسة، وعوض أن يحدث تكامل بين الهوية والجنسيات العربية نجد تقابلاً وتعاكساً. ليس هناك من عيب أن تتعدد الكيانات الإدارية السياسية في بلاد العرب، ففي الولايات المتحدة، وفي ألمانيا الغربية، وفي الاتحاد السوفياتي، وفي يوغسلافيا، تقوم مثل هذه الكيانات ـ الدول من دون أن تتعدّد الجنسيات، ومن دون أن تتمزّق الهوية الواحدة. حتى في حالة وجود تعدد قومي ولغوي في بعض هذه الدول، تسعى الدولة الاتحادية إلى توحيد الهوية على غرار الجنسية، بينما نجد الحكومات العربية تعمل جاهدة على خلق هويات بعدد الجنسيات العربية، وبعدد مؤسسات الإعلام والحكومات القائمة. إنه الواقع السياسي القائم بتناقضاته المعروفة، وهو الذي أفرز مثل هذا الخلط والتشتّت.

لقد عرّب العرب في العصر الحديث مصطلح «nationalité» الغربي المشتق من مصطلح «nation» (أي أمة) بـ «الجنسية»، وهو تعريب غير دقيق، لان هذا المصطلح العربي يوحي بالجانب «العرقي» أو «العنصري»، فيما يعني المصطلح الأجنبي «nationalité»[٤٤] علاقة الشخص بدولته القومية الأم، أي أن «الجنسية» في المفهوم الغربي تتحدّد بالقومية. فالفرنسي توصف جنسيته وهويته بالصفة نفسها، أي «الفرنسية»، أما العربي فهويته عربية، وأما جنسيته في واقع الحال فقد تكون تونسية أو مصرية أو سورية أو عراقية أو يمنية... إلخ. إن مصطلحنا العربي المستعمل، أي «الجنسية»، يعني «التبعية» لواحد من الأقطار العربية بالمنظور القومي (أي تبعية شخص لدولة

---

(٤٤) إن مصطلح «Nationalité» يمكن تعريبه من المنظور القومي والواقع الثقافي العربي بـ «القومية». أما لفظ «الوطنية» فإما أن تكون «وطنية عربية»، نسبة إلى الوطن العربي، وتقابله في الفرنسية صفة «Patriotique» أو «Patriote» من «Patriotisme»، وإما أن تكون «وطنية قطرية» تونسية، أو مصرية... إلخ. وحينما يكون الحديث عن جزء أو قطْر من الوطن العربي، كأن نقول على الصعيد الوطني في تونس، أي على الصعيد القطْري (تونس). ولذا ففي العربية هناك مصطلحان: القومية والوطنية يمكن أن نعرب بهما كلمة «Nationalité» ومنها القومي والوطني، وإن شاع بفعل الاستعمال تخصيص كلمة «قومي» للبُعد العربي، وكلمة «وطني» للبُعد القطْري فقط. وفي أقطار المغرب العربي شاع استعمال خاطئ ومُتَعَمّد لمصطلح «قومي» بالمعنى القطْري (قومي تونسي، قومي جزائري) كرفض سياسي لمقولة الأمة العربية والقومية العربية.

ما)، وهذا ما ينطبق على الوضع العربي القائم والمعاصر. ومفهوم «الجنسية» في لغتنا العربية يوحي - إلى جانب الاتباع السياسي والقانوني الإلزامي - بشيء قليل أو كثير من «العرقية» التي يدحضها العلم، ثم انه لا يستوعب، ولا يعني الهوية القومية (العربية). وبما أن البلدان العربية القائمة لا تشكّل حدودها الحالية حدود هويات، فالتخبّط هو سمة في السياسة، كما في استعمال المصطلحات والمدلولات، الأمر الذي يعكس بؤس الواقع العربي. ونخلص من هذا الأمر إلى إعادة التأكيد أن هوية المواطن في الوطن العربي هي الهوية العربية بالمعنى الحضاري التاريخي والثقافي، وأن ما نصطلح عليه بالجنسية إنما هو في حقيقته اصطلاح قانوني سياسي لا يعكس، في شيء، الهوية الحقيقية، وإنما يعكس التبعية القانونية، ومسقط الرأس، ومكان العيش ليس إلا.

وعلى الصعيد الرسمي العربي لا تفريق في المعاملة بين الهوية والجنسية، أما على المستوى الشعبي العربي فالتمييز واضح في وعي الجماهير[٤٥] بين مسألتي الجنسية والهوية، بل إن الجنسية في الضمير الشعبي لا تعني أكثر من الأوراق الرسمية لإجراء المعاملات وقضاء الحاجات عند التوجه إلى الإدارة أو عند السفر إلى الخارج. أما الهوية فهي حاضرة على الدوام في وجدان وضمير المواطن العربي، إنها حاضرة في شعوره، في تاريخه، في ثقافته وسلوكه، في لغته، وفي تعامله مع كل إنسان عربي. إن الهوية، إذاً، هي مفهوم ثقافي شامل، والجنسية مفهوم قانوني غير دقيق في واقعنا العربي، لأنها تفتقر إلى العنصر الثقافي باعتبارها لا تجمع كل الأشخاص الذين هم (بحسب واحد من التعريفات السابقة) من أصل واحد، أو لهم تاريخ وتقاليد مشتركة

(٤٥) لتأكيد ما ذهبنا إليه أعلاه نرى إثبات بعض الملاحظات: حين يلتقي عربيان غير متعارفَيْن في بلاد أجنبية يسأل الواحد منهما الآخر عن قطْره، ولا يسأله عن هويته إن كان عربياً أم لا، ويشعر هذان العربيان أن ما يجمع بينهما هو نفس ما يفرقهما عن سكان ذلك البلد الأجنبي. وحين يلتقي هذان العربيان من قطْرين مختلفين في قطْر عربي آخر، ولم يسبق لهما أن تعارفا، يدور السؤال بينهما هكذا: من أي بلد أو من أي قطْر أنت؟ ونادراً ما تتضمّن صيغة الحديث مصطلحاً كالجنسية لعدم حضورها في الوجدان الاجتماعي، لأنها لا تمثل حاجزاً نفسياً بين الاثنين. أما تغييب الاستفسار عن الهوية، فذلك راجع إلى وضوحها وبيانها بالبداهة بين العربيَّين المتحاورَين. ويحتاج هذان العربيان إلى استخدام مصطلح «الجنسية» في المطارات العربية والأجنبية ولدى دوائر الدولة الرسمية. وهذان العربيان أجنبيان في قطْر عربي آخر كما في بلاد دول أوروبا وأمريكا، وكما هو حال الفرنسي والروسي في الأقطار العربية، فالتونسي والمصري غريبان وأجنبيان مثل الأمريكي في بلاد كالسعودية عند التعامل الرسمي. وتكون الحاجة إلى الهوية لها معناها عند احتكاك العربي بالأجانب. فصورة المصري والتونسي والفلسطيني والسعودي (مع الفارق) هي عند الأجنبي الفرنسي والإنكليزي والأمريكي والروسي والصيني... هذه الصورة هي الهوية العربية. ونلاحظ بالنسبة إلى اليهود الصهاينة ازدواجية الهوية والجنسية، فاليهودي الصهيوني قد يحمل جنسية أمريكية أو فرنسية أو تونسية أو مغربية أو روسية، ولكنه يشعر ويعي ويشترك مع كلّ الصهاينة في الانتماء والتعلّق بالهوية اليهودية الصهيونية التي تمثّلها إسرائيل.

وسمات نفسية متماثلة. فسكان هذا القطر العربي، أو ذاك، يشتركون في ما بينهم في عدد من المواصفات، ولكنهم بالكيفية نفسها يشتركون في ذلك مع سكان الأقطار العربية الأخرى. ولذا فالجنسية، أي جنسية عربية (لا تكاد تختلف إلا نسبياً)، هي أشبه ما تكون بمقاطعة إدارية لها نوع من الحكم الذاتي الواسع، أو بولاية (محافظة) ضمن قطر من الأقطار، لأنها تفتقر إلى العنصر التاريخي الثقافي المجتمعي، وذلك بالرغم من أن الحكومات العربية قد تصوّرت أنها من خلال «الجنسية» قد خلقت الهوية، وفي بعض الأقطار العربية الأخرى يؤدي التعلق بالهوية العربية والدفاع عنها إلى التشكيك في وطنية القوميين إلى حدّ اتهامهم بالخيانة وبأصحاب «الأفكار المستوردة».

سادساً: مدلول كلمة: «عربي»

إن للهوية القومية في الحياة اليومية المجتمعية وظيفة اجتماعية سياسية، باعتبارها محفزاً يحفظ ديمومة الصفة للموصوف لحاجة الكائن الاجتماعي إلى ذلك. فالعربي ليس مجرد رقم من مليارات من البشر. إنه ذات وصفات وتاريخ ومستقبل، فالعربي إنسان، ولكنه في الوقت نفسه قضية، فعروبة الإنسان ترتّب عليه مسؤولية تجاه نفسه، وتجاه أمته وعصره. والهامشيون وحدهم لا يشعرون بالمسؤولية، وهم يعيشون انفصام الشخصية، اذ ليست لهم قضية، فهم منبتّون لا يحملون همّ هوية، وحلم مستقبل، وتراثاً ماضياً. والتاريخ عند المنبتّ يقصر ليكون لحظة فقط، وتنتهي إلى العدم، والتاريخ عند حملة الهوية عمل مبدع، وتواصل ثقافي باتجاه التحام الذات بالصفات، ضمن دينامية التطور الذي لا يتوقف. ولكلمة «عربي» مدلولات تختلف بحسب التحديات والزمان والمكان، فقديماً كانت كلمة «عربي» تقابلها كلمة «أعجمي»، وأحياناً كلمة «رومي»، ومع ظهور الإسلام وشموله كل الجزيرة العربية أصبحت كلمة «عربي» تعني «المسلم». وللوقوف عند مختلف المدلولات عبر العصور، يحتاج الأمر إلى جرد كتب التراث ضمن دراسة تفصيلية مستقلة.

إن صفة «العربي» أثناء الكفاح ضد الحضور الاستعماري في الأربعينيات وبداية الخمسينيات، كانت تعني التشبّث بالهوية العربية، ورفض التبعية والتغريب والاستلاب. وصفة «العربي» في عراق نوري السعيد تعني رفض حلف بغداد وعدم موالاة الإنكليز. وصفة «العربي» في عراق عهد عبد الكريم قاسم كانت تعني هوية سياسية لتيار البعث والناصرية، وتعني معادة الشيوعية. وصفة «العربي» في سورية بداية الاستقلال، كانت تعني النضال من أجل الوحدة العربية والوعي بالخطر الاستعماري والصهيوني

والشيوعي والتركي (حادثة اغتصاب فلسطين ولواء الإسكندرون). وصفة «العربي» في مصر ما قبل ثورة ١٩٥٢ كانت تعني رفض الليبرالية الوفدية والدعوة الفرعونية والحذر من المشروع الديني المتعصب الذي مثله الإخوان المسلمون. وصفة «العربي» في عهد الناصرية تعني التضامن القومي العربي التحرري والوحدة العربية وحركة عدم الانحياز ومناهضة الاستعمار والصهيونية، كما تعني نوعاً من «الاشتراكية» والتكافل الاجتماعي. وصفة «العربي» بالنسبة إلى الفلسطينيين، اليوم، تعني غير الصهيوني، وربما غير اليهودي. كما تعني صفة «العربي» في الجزائر الإسلام من ناحية، وتأييد التعريب اللغوي في التعليم والإدارة. وفي تونس تعني صفة «عربي» موقفاً ثقافياً وسياسياً يبدأ من الدعوة إلى تعريب اللغة، وينتهي إلى تعريب سياسي وحضاري للمجتمع ومؤسسات الدولة. وتعني كلمة «عربي» في العراق أيضاً أنك من أصل غير فارسي، وهي لا تعني في المغرب العربي أنك من أصل غير بربري. وفي هذا يلاحظ غسان سلامة متسائلا بقوله: «هل لصفة العربي مدلول واحد اليوم؟» ويجيب: طبعاً لا، فعندما نقول إن الفلسطيني «عربي» فللتذكير أنه تحت الاحتلال وغير إسرائيلي، ولا يستطيع المسؤول السعودي أن يستعمل هذه الصفة من دون أن يتبعها بصفة أخرى دينية، والازدواج هنا علامة غنى في مراحل العزّ، وعلامة تساؤل وحيرة في مرحلة الرّدّة. وقد يقول العراقي «عربي» لمزيد من التمايز من الفارسي. أما كلمة «عربي» في الجزائر، فهي تعني إجمالاً تياراً سياسياً واسعاً، معادياً، في الآن نفسه للغربة الثقافية وللعصرنة التكنوقراطية. وتعني «عربي» في مصر أنك لست مع معاهدة كامب ديفيد، وهي تعني في الصومال مشروعاً لفك عزلة هذا البلد المسلم وغير العربي أساساً، وسط القرن الأفريقي المعادي له. أما في لبنان، فتعني كلمة «عربي» ألف معنى بالنظر إلى موقفك من الحرب هناك، وإلى مصدر تمويلك. لقد تشتّتت معاني الاسم مع تشرذم المسمّى، وانكسر المعنى مع انكسار الهوية[٤٦]، وهذا التشخيص لمعنى كلمة «العربي» يعكس صوراً متباينة في الحياة العربية المعاصرة بحسب الأوضاع القطرية، كما يعكس الهويات التي ينطلق منها الخطاب السياسي العربي، أي يعكس رؤية سائدة في الإعلام الرسمي العربي نعتقد أنها ليست هي نفسها الصورة الحقيقية للمواطن العربي.

لو أخذنا بعض الأمثلة عن مدلول كلمة «عربي» في القطر التونسي، لوجدنا أنها كانت ولا تزال تعني «المسلم»، فالعربي هو المسلم، وبعد الفتح الإسلامي بفترة من الوقت لم تكن كلمة «عربي» تعني مقابلاً لكلمة «بربري»، وإن كانت صفة «عربي»

---

(٤٦) سلامة، «الجامعة والتكتلات العربية،» ص ٨٠٣.

تطلق أساساً في ذلك الوقت على «العربي المسلم» القادم أو الراجع بالأصل إلى سكان الجزيرة العربية والمتكلم باللغة العربية. ثم أصبح «العربي» هو كل من سكن أفريقيا وتكلم بالعربية وأسلم، سواء كان من أصل عربي أو هو مستعرب، كما هو حال استعراب البربر بالتزاوج وباللغة والدين والثقافة[٤٧].

ومع الاحتلال العثماني لتونس، أصبحت كلمة «عربي» تعني السكان الأصليين «أهل البلاد أو أبناءها». وتقابل كلمة «عربي» صفات وأسماء مضادة هي «الروم» و«الأعاجم» و«الأتراك» و«الشركس»، وتقابل أيضاً في بعض الأحيان، وفي بعض الاستعمالات، كلمة «كفّار»، وهذه الصفة الأخيرة تتضمن في التصور الشعبي «النصراني» باعتبار المسيحية عرفت في المغرب العربي كدين للمستعمرين، نظراً إلى عدم وجود مسيحيين عرب في هذه المنطقة. كما تقابل كلمة «عربي» كل ما هو «أجنبي» وغير العربي المسلم، وأحياناً تعني صفة العربي «البدوي» أو «الريفي» مقابل «الحضري» أو «البلدي». ومع الاحتلال الفرنسي، استعمل الناس في القطر التونسي كلمات «ڤاوري» و«رومي» و«كافر» و«فرنسي» للدلالة على الأوروبيين، باعتبارهم يمثلون «الهوية الأخرى» التي تقابل أو تتضاد مع هويتهم العربية. وخلال فترة الكفاح من أجل الاستقلال، كانت كلمة «عربي» تعني رفض الاستعمار والاحتلال والاستعباد والفرْنسة. ومنذ بداية الستينيات من هذا القرن، أصبح لكلمة «عربي» في تونس معاني جديدة ومضافة إلى ما سبق، فهي تعني رفض «التغريب» والفرنكوفونية، أي رفض التبعية للغرب، وفي الوقت نفسه تعني الإيمان والدعوة إلى التعريب اللغوي والسياسي والحضاري والثقافي لتونس، أي تعني الهوية القومية العربية وما يتطلبه ذلك من نضال في سبيل الوحدة العربية.

سابعاً: الصور السلبية الملصقة بالهوية العربية

يحلو لبعض المثقفين العرب أن يكتبوا بلغة الإثارة الصحافية عن قضايا خطيرة تمسّ الكيان الحضاري للأمة العربية وتشكّك فيه. هؤلاء المثقفون ينتقون الأحداث ويختارون الحديث عنها في مناسبات معينة بشيء من التجريد والتنظير والتبسيط والتخيّل تحت عناوين «جذابة»، مثل «العجز العربي»، و«العقل العربي»، و«الذهنية

---

(٤٧) انظر: Djait, *La Personalité et le devenir arabo-islamiques*، وبخاصة تحليله للشخصية التونسية، ص ١٩٨ ـ ٢٢١.

العربية»، و«التخلف العربي»، و«أزمة التطور الحضاري العربي»، وأزمات كثيرة أخرى لا تحصى، في الأدب والشعر والنقد، وفي الفكر والثقافة، وفي اللغة والحرف العربي، وفي السينما والغناء والموسيقى والرسم، وكل شيء في أزمة بلا استثناء. ومن يقرأ لـ «كتّاب الأزمات» هؤلاء، يكاد يتصور أنهم وحدهم «تجاوزوا» الأزمة ووعوها، وأن «العرب جنس ليس من صنف البشر». وتأزيم الأمور من دون إعطاء البدائل، ومن دون التزام التحليل الموضوعي والنقد العقلاني الهادئ، يجعلنا نشك في منطلقات تلك الكتابات وفي أهدافها. وأول ما يتجلى منها هو أزمة المثقفين وسطحية تفكير البعض منهم وهامشية «حيادهم» و«تبرئة ذمتهم». لقد بسّط بعضهم الأمور إلى حدّ ساذج حين حمّل الفنانة أم كلثوم سبب النكسة عام ١٩٦٧، بزعم أنها خدّرت الجمهور وشغلته، والبعض الآخر شنّ حملة شعواء على «الحرف العربي»، لأن رسمه وشكله يعوقان تقدم اللغة والحضارة، بحسب زعمهم، وآخرون حمّلوا التراث مسؤولية «التخلّف العربي».

لا شك في أن الأمة العربية تمر بأزمة عميقة وتاريخية تتضح معالمها في كل ميادين حياتنا الراهنة، لكن فلسفة أسبابها من خلال تصور مشوّش هو ما يبعدنا عن تجاوزها. ومن الخطأ تصور معالم هذه الأزمة ومظاهرها المتعددة وكأنها عدد لا يحصى من الأزمات، وكأن هذه «الأزمات» مستقلة بعضها عن بعض، ولا يربط بينها رابط، أو كأنها أزمة خاصة بالعرب دون غيرهم.

والذين كتبوا، بانفعال، عن هذه «الأزمات» العربية، توصلوا إلى جمع عدد من الصفات السلبية ألصقوها بالإنسان العربي، وهم بذلك يقفون على العكس من بعض الرومانسيين القوميين العرب الذين أغدقوا على العروبة كل الصفات الحسنة إلى درجة الكمال المتفرّد. إن هؤلاء وأولئك قد جانبوا الصواب، بالرغم من أنه قد بدا لهم أنهم أراحوا ضمائرهم وأدوا الواجب، بعد أن نظروا إلى مزايا موقفهم «المحايد» أو «الاستقلالي» «المترفع عن الانغماس في العمل الشعبي».

إن عدداً من المثقفين العرب أسالوا الكثير من الحبر ليعلنوا اكتشافهم بأن «العربي» يتصف بـ «العاطفة»، و«التعصب»، و«سرعة الانفعال»، و«حب الذات»، و«النرجسية»، و«التهافت على الجنس»، كما توصف «الذهنية العربية» بـ «الرجعية»، و«الروحانية»، و«الغيبية»، و«الجمود والمحافظة»، و«ازدواجية الشخصية»، و«التناقض أو الفصل بين القول والفعل»، و«السذاجة»، و«السطحية في التفكير»، و«النفاق»... إلخ.

ويعكس هذا المنطق ضيق الأفق الثقافي لأصحابه، وجهلهم بعلم التاريخ والسوسيولوجيا؛ وكأني بمتهمي الإنسان العربي بـ «الجهل والتخلف» يبرّرون استبداد الحاكم العربي الذي ادعى أن الشعب العربي غير راشد وغير مؤهل لصيغة الحكم الديمقراطي. عن مثل هذه التهم التي يقع إلصاقها باطلاً بالإنسان العربي يقول ماكس فيبر: «إن الرجوع إلى هوية قومية على أساس أوصاف ثابتة، يشكّل ذلك اعترافاً بالجهل. تلك الأوصاف قد تنطبق على فرد بعينه أو على عدد من الأفراد في أي مجتمع وفي أي عصر، قديم أو حديث، «متخلف أو «متقدم»، ومن الجهل وصف العرب بذلك أو أفرادهم بهذه الأوصاف».

لقد قلنا إن العرب يشكّلون أمة مجزأة وهوية موحدة، والذين وصفوا الإنسان العربي بتلك الصفات تحدّثوا عن «العرب» كجنس متميز وثابت لا يتغيّر، مع أننا نعلم أن لا وجود لأمة لها عقل أو ثقافة أو ذهنية ثابتة. وبما أننا ننفي القول بأسطورة «الجنس» أو «العرق النقي»، فلا معنى للحديث عن «الذهنية العربية» حيث ينفي العلم أن تكون الهوية القومية مبنية على لون الشعر والعيون والبشرة وشكل الجمجمة والعينين وطول القامة وصنف الدم... إلخ.

إن أية صفات، مهما كانت سلبية، توجد في كل مجتمع، وعندما توجد في مجتمع ما، لا ينبغي تعميمها على كل أفراده، وهي ترجع إلى ظروف معينة وعابرة لا أبدية. ولن تكون هذه الصفات السلبية على ما هي عليه في كل العصور. ومن خلال تحليلنا السابق نرى أن الذين وصفوا العرب بمثل تلك الصفات السلبية، كأني بهم يكتبون «ملف اتهام للجنس العربي»[٤٨]. ولو كان الأمر بمثل هذا الثبات وعدم التغيير في سلبية الإنسان العربي، لكان علينا أن نيأس من كل تطور مستقبلي لأن المستقبل يصبح في الماضي.

ومن نافلة القول إنه لا يوجد شعب أو أمة لها غريزة أو ذهنية ثابتة، ولا يوجد شعب أفضل من شعب، ولا وجود لثقافة أرقى من أخرى، ولا لـ «جنس» أحقر من آخر، وإن الثبات الوحيد عبر التاريخ الإنساني هو ثبات فعل التغيير المجتمعي. والعرب أمة تسري عليهم، وتفعل في مجتمعهم، وتؤثر في أفرادهم قوانين التغيير المجتمعي؛ وبذلك فالعرب ليسوا مستثنين من أحكام قوانين التطور الإنساني، علماً أن هذه القوانين لا يمكن أن تتعطل عن الفعل، وتبعاً لذلك ما هي الأمة التي لا يتصف عدد

(٤٨) على سبيل المثال، انظر: علي أحمد سعيد [أدونيس]، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**، ٣ ج (بيروت: دار العودة، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٨).

قليل أو كثير من أفرادها بمثل تلك الصفات السلبية، ومتى وجدت أمة «الجمهورية الفاضلة»[٤٩]؟

وفي الحقيقة، إن الهزائم التي مرت بها الأمة العربية منذ عام ١٩٦٧ بخاصة، قد دفعت البعض إلى البحث عن مكان الخلل في حياتنا العربية المعاصرة، ولم يكونوا مؤهلين لذلك عملياً. ولذلك كان البحث عن أسباب الهزيمة في ظلها، متأثراً بأجوائها، فكان لا بد من أن تفسر الكثير من الظواهر القومية بمثالية ترتكز على الأوهام، كما أن عدم تحقيق الوحدة العربية وانتكاسة تجاربها وأخطاء دعاتها، كل ذلك قد غذّى نزعة من النقد الهدام، ومن التشاؤم، فلسفت الماضي، ولم تفقه الحاضر، وأغفلت المستقبل. بعبارة أخرى، ولّد انحسار المدّ القومي فكراً استلابياً تشكيكياً يائساً، أدت الصحافة دوراً كبيراً في نشره. ومما خفف من وطأته، أنه فكر «نخبة» لا فكر جماهير، لأن الجماهير بالرغم من معاناتها ما غيّرت يوماً من قناعاتها وطموحاتها نحو الوحدة والتقدم والتحرر؛ وحتى في ظل الهزيمة المرة، لم تيأس لأن يأس الجماهير معناه توقف التاريخ، وهو أمر مستحيل. كما خلّف انحسار المدّ القومي العربي الشعور بأن الكرامة القومية مهدورة، وأن الهوية العربية مستهدفة من خلال حملات التشكيك، وكل ذلك كان من أجل خلق بدائل مزيّفة وغير تاريخية، وهذا ما جعل مشروع النهضة العربة يستغرق وقتاً طويلاً حتى يتحقق، بل إنه تعرّض على الدوام لمحاولات الإجهاض، وما زلنا نطرح أسئلة وأهدافاً تكاد تكون هي نفسها الأسئلة والأهداف التي طرحها الروّاد خلال القرن التاسع عشر.

ومهما امتلكنا من أجوبة جديدة وواضحة عن تلك الأسئلة، فإننا لا نتقدم إلى الأمام، وليس المسؤول عن ذلك البنية النفسية للإنسان العربي الذي عرف بالبذل والعطاء، وليس المسؤول عن ذلك ما ينسب من «تخلّف» إلى «الفكر أو العقل العربي»، بل إن المسؤول هو الإمبريالية العالمية وتحالفاتها المحلية، هذه الإمبريالية التي بتقسيمها للعمل على الصعيد الدولي، وبشكل غير متكافئ، منعت الإنسان العربي من أن يصبح مواطناً عربياً متحرراً، حائزاً حقوقه المدنية والسياسية والثقافية، متعايشاً مع العصر في إطار من خصوصية الهوية القومية. إذاً، ترجع جذور الأزمة إلى الإمبريالية،

(٤٩) من يدرس ويعرف المجتمعات «المتقدمة» الغربية بخاصة، يكتشف أن لائحة الصفات السلبية الملصقة بالهوية العربية موجودة كلّها بشكل أو بآخر في أفراد تلك المجتمعات، ومع ذلك فقد تقدّمت الدول الغربية، وتهمة «الروح الفردية» أو «الفردانية» التي يوصَف بها العربي، هي أوضح ما تتجسَّد في الفرد الغربي؛ أليست الليبرالية هي فلسفة الأنانية الفردية؟ وهل موقف الرأي العام الغربي الخاضع للصهيونية والمعادي للعرب والإسلام ولحقوق الشعب الفلسطيني هو موقف «عقلاني»؟ ويمكن البرهنة على تميّز المجتمعات الغربية بتلك الصفات السلبية الملصقة باطلاً بالهوية العربية.

والى «النخبة» المتنفّذة المتحكّمة في مصير العربي. هذا هو جوهر الأزمة التي منعت الوحدة من أن تتحقق، وشوّهت الهوية العربية، فشاع إلصاق التهم السلبية بها. وما تلك الصفات السلبية في الحقيقة سوى صفات تلك النخبة التي لم تقم بدورها التاريخي، لأنها تعيش حبيسة قيود جعلتها غير مؤهلة لتحقيق مهمات المرحلة التاريخية.

تلك الصفات، إذاً، ليست صفات الشعب العربي، ولذلك حصل تصادم بين مشروعين متناقضين لم ينجح أي منهما؛ مشروع التغريب أو «التأورب» أو «التبعية» الذي عمل على تكريس التجزئة وإضعاف وإذابة وحدة الهوية العربية، لأنه مرفوض كلياً من الجماهير العربية المتمسكة بخصوصية هويتها القومية؛ ومشروع التعريب القومي (التوحد والتحرر والتقدم في إطار الاستقلالية) الذي أجهض إلى حدّ الآن، لأن الإمبريالية حاربته، و«النخبة» لم تسمح به، ولأنه لا يستند إلى القوة المادية، ولم تتوفر له الفرصة التاريخية.

لقد كان التغريب مشروع الماضي، المستمر في الحاضر، وأما التعريب فهو مشروع الماضي ـ الحاضر ـ المستقبل؛ إنه المشروع الأصيل لهوية عربية أصيلة متجدّدة على الدوام. و«الهوية ليست مجرد صفة وعنوان انتماء، بل إنها مضمون ومصالح وطموح».

الفصل الثاني

القومية والهوية والثورة العربية(*)

عبد الرحمن منيف(**)

مقدمة

في مواجهة التتريك، أولاً، ثم في مواجهة الاستعمار الغربي بعد ذلك، أخذت حركة النهضة العربية موقفاً هجومياً للدفاع عن نفسها، ولإثبات ذاتها وهويتها في آن واحد. لكن نظراً إلى تداخل المفاهيم، ولطبيعة التطورات التي كانت تمرّ في المنطقة، ونظراً إلى قيام الدول القطرية وترسّخها في ظلّ أنظمة وعلاقات دولية متباينة، ثم تزايد أهمية المنطقة استراتيجياً (قناة السويس في فترة، ثم القناة والنفط)، وأخيراً إقامة إسرائيل كحاجز بشري بين عرب آسيا وعرب أفريقيا، وكهوية حضارية غريبة وغربية؛ وإلى هذه العوامل والمراحل، عبَّرت حركة النهضة العربية عن نفسها بصيغ وأشكال استطاعت من خلالها تحقيق بعض الإنجازات، وعجزت عن تحقيق غيرها. فالاستقلال عن تركيا، وتأكيد الهوية العربية للمنطقة، ارتبطا بالوقوع تحت سيطرة الدول الرأسمالية الغربية (بريطانيا وفرنسا أولاً، ثم أمريكا)، والنضال العربي الموحّد في مواجهة التتريك تجزأ، وأخذ شكلاً قطرياً، والاتجاه العلماني والعقلي الذي ميّز المواجهة مع

(*) في الأصل نُشِرَ هذا البحث، في: المستقبل العربي، السنة ٩، العدد ٩٥ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧)، ص ٦٥ ـ ١٠١.

(**) مفكر من السعودية.

الإمبراطورية العثمانية ما لبث أن اضطرب وتداخل، وفي بعض الأحيان، أو في بعض المراحل، تراجع وضعف؛ ودعوة الوحدة أو التقارب التي ميّزت الفترة الماضية ما لبثت أن واجهت العراقيل والمصاعب.

بانتهاء الحرب العالمية الثانية، والاتجاه نحو الاستقلال الكامل، ولكي يستطيع الغرب حماية مصالحه، ونظراً إلى تزايد أهمية المنطقة (النفط)، وإلى منع أو إلى حرف النهوض الشعبي، لجأ الغرب إلى: إحكام سيطرته على مناطق النفط، وإنشاء جامعة الدول العربية كصيغة للعلاقات العربية وسقف لها، وإقامة إسرائيل، وربط الدول بمعاهدات وأحلاف سياسية وعسكرية، وتشجيع التيارات والقوى الرجعية والانعزالية؛ كل ذلك لإضعاف التوجه العام نحو أهداف موحّدة أو مشتركة.

ساعدت القوى السياسية أيضاً، وسلبياً، بعجزها وغموض مفاهيمها وصراعها في ما بينها، التوجه السابق. فالصراع الذي وقع بين القوى القومية والقوى الماركسية، وبين هذه القوى مجتمعة والاتجاهات الدينية، جزّأ النضال السياسي وحرَفه، وأدى إلى طرح مفاهيم وشعارات ألحقت بحركة القومية تشويهات كبيرة وخطيرة، سواء على مستوى الفكر أو على مستوى العمل.

فعلى مستوى الفكر تراجع التوجّه العلماني والعقلي، وتراجع التوجّه الاشتراكي أيضاً، وعلى مستوى العمل ارتبط النضال بالمؤسسات، وبخاصة الجيش، وأخذت صيغ العمل تعبيرات جامدة ووحيدة، الأمر الذي أدى إلى مزيد من الانقسامات والانتكاس.

إزاء هذا التطور وهذه المصاعب، كيف يمكن تحديد وتجديد العناصر الإيجابية في حركة القومية العربية لمواجهة المصاعب والتحدّيات؟

ليس أمامنا إلا دراسة الوضع الفكري لتحديد مضمون علمي للنضال السياسي، في ضوء دراسة الواقع القائم بكل تشابكاته وتعقيداته، واقتراح أفكار تساعد على بلورة مضمون وشعارات المرحلة القادمة.

القومية العربية، بمفهومها السائد حالياً، هي وليدة العصور الحديثة. ورغم أن العرب، شأن الشعوب الأخرى، عاشوا في منطقة محددة جغرافياً، وكانت لهم صفات تميّزهم من غيرهم من الشعوب، ولهم لغة وتاريخ وخصائص نفسية تجعل منهم أمة منذ وقت طويل، إلا أن «القومية العربية» كحركة، ضمن المفهوم السائد الآن، هي حركة

حديثة، نشأت وتطورت تعبيراً عن حالة جديدة. وهذه الحالة ميّزت العالم بأسره تقريباً خلال القرنين الماضيين.

فبعد الكشوف البحرية، وبعد أن قامت وسادت الثورة الصناعية، ولدت مفاهيم جديدة عبّرت عن نفسها بتشكيلات سياسية مختلفة عن التي سبقتها، بما في ذلك مفهوم القومية والأمة والدولة القومية. فالأفكار والأشكال التي سادت أوروبا في بناء الدول، أثرت، بنسب مختلفة، في البلدان الأخرى، بما فيها البلدان العربية. فالعرب الذين كانوا جزءاً من الإمبراطورية العثمانية، وكانوا يناضلون في إطار هذه الإمبراطورية، من أجل حياة أفضل وصيغة أكثر تكافؤاً مع العرق الحاكم، لكن من دون تفكير بالانفصال، كعرب، عن هذه الإمبراطورية، ما لبثوا أن وجدوا أنفسهم، نتيجة التطور وزيادة الوعي، لمواجهة موجة التذويب والإلغاء، وتأثراً بالمفاهيم الجديدة التي بدأت تنتشر وتسود في أنحاء كثيرة من العالم، أكثر وعياً لهويتهم المختلفة عن الشعوب الأخرى التي كانت ضمن الإمبراطورية العثمانية. ووجدوا أن النضال يجب أن يأخذ منحى جديداً، يميّزهم من غيرهم، أولاً، ويحقق، ثانياً، مطامحهم في الحرية والمساواة، ثم بتشكيل صيغة جديدة لهم أكثر ملاءمة لمتطلبات العصر.

من هنا كان تبلور القومية بمفهومها المعاصر، وكانت تعني عملياً مواجهة التحديات والمصاعب التي تزايدت في القرن الماضي، ثم في القرن الحالي، والوقوف في وجه التتريك والنزعة الطورانية التي كانت تهدف إلى تذويب وإلغاء تميّزهم، ثم تبلورت أكثر بالمناداة بإقامة الدولة القومية والانفصال عن الإمبراطورية العثمانية.

ولأن الإمبراطورية العثمانية، شأن الكثير من الدول في العصور الوسطى، قامت على أساس الدين، ولأن معظم مواطنيها من المسلمين، وكان الإسلام الرابطة الأساسية بين مواطني هذه الإمبراطورية، فقد اتخذت الدعوة القومية، في هذه الفترة بالذات، وفي محاولة للتميّز، وتأثراً بالفكر الذي ساد أوروبا، صفة العلمانية، لكن العلمانية هنا تختلف عن العلمانية الأوروبية، لأن العلمانية الأوروبية نشأت وتجذّرت في مواجهة الكنيسة وعباداتها، وكانت أكثر من مجرد فصل للدين عن الدولة، بينما العلمانية في البلاد العربية كانت، بالدرجة الأولى في مواجهة الدولة القومية المتسترة بالدين، ومحاولة لتميّز العرب من غيرهم من الشعوب الإسلامية التي كانت تشكل الإمبراطورية العثمانية، ولذلك لم تكن تعني فصلاً واضحاً وكلياً للدين عن الدولة أو عداء بينهما. وهذا يفسر، إلى حدّ كبير، هشاشة العلمانية العربية أولاً، ويفسر، بعد ذلك، اختلاط

مفهوم الإسلام بالقومية، وبالتالي ظهور هذا المفهوم أو تراجعه تبعاً للعوامل والقوى التي تواجه حركة القومية العربية.

أخذ النضال في مواجهة التتريك منهجاً صاعداً، وتتابع تقدم وتبلور المواقف والشعارات من أجل الاستقلال وإقامة دولة عربية عصرية. وهذان العاملان بلورا فكرة القومية العربية، وأعطياها تحديداً ومفهوماً عصريين. وقد استفادت حركة القومية العربية من الظروف العالمية التي سادت في نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن، كما استفادت الدول المتصارعة والمتنافسة من حالة النهوض التي عمت المنطقة العربية، فتبلورت أكثر من قبل فكرة الوحدة العربية والدولة العصرية ومحاربة التخلّف، وكانت فكرة الدولة والوحدة تعتمد بشكل أساسي النموذج الذي ساد في أوروبا.

في الربع الأول من هذا القرن، وبعد أن سقطت الإمبراطورية العثمانية، وبدأ الغرب يتقاسم تركتها، بما في ذلك المنطقة العربية، وبعد أن تم التخلي عن الوعود التي قطعت للعرب قبل الحرب وأثناءها ونتيجة الوضع الجديد الذي نشأ عقب الحرب، سواء في شكل استعمار مباشر أم في شكل انتداب، وتقسيم الأقطار العربية بين الدول المستعمرة، فقد أخذ النضال في هذه المرحلة مساراً جديداً، وبخاصة أن الاستعمار الغربي لم يتخلّ عن أطماعه وأحقاده الصليبية. ومن هنا تداخلت، مرة أخرى، مفاهيم القومية والدين، وأصبح الدين، من جديد، قوة في مواجهة الاستعمار الغربي. أما الوحدة العربية التي كانت مطمحاً يعتقد بإمكانية تحقيقه بمجرد سقوط الإمبراطورية العثمانية، فقد تحولت إلى هدف غير قريب، وإلى شعار، وإن كان يشكل قاسماً مشتركاً بين الكثيرين، إلا أن الأوضاع «الجديدة» التي فرضها المستعمر جعلت هذا الهدف أكثر صعوبة من قبل، كما جعلت النضال من أجل الوحدة يصطدم بصعوبات خاصة بكل قطر. يضاف إلى ذلك، أن هذا الهدف لم تكن له صورة واضحة ومحددة بأذهان الداعين إليه، الأمر الذي أدى إلى تفاوت الاجتهادات والصور التي ارتسمت له، وقد انعكس ذلك على النضال العملي من أجل تحقيقه.

وفي مواجهة الاستعمار الغربي، وبغياب النضال العربي الجماعي، ونظراً إلى نشوء أشكال من الدول الصغيرة والتابعة، وقيام أوضاع اجتماعية واقتصادية مختلفة عن السابق، فقد تعددت، وبالتالي تباينت، الصيغ المقترحة للمواجهة، وبخاصة ان الفكر العربي، في هذه المرحلة، كان من الضعف والتشتت بحيث لم يستطع أن يقدم إجابات مقنعة، وبالتالي محركة للنضال الشعبي، الأمر الذي جعل هذا النضال، في الغالب، قطرياً وعفوياً، ولم يؤد، في النتيجة، إلى تغييرات جذرية، سواء على مستوى مقاومة

المستعمر أو على مستوى بناء الدولة العصرية، أما الوحدة العربية فقد ظلت شعاراً تزداد صعوبات تحقيقه.

في ظل أوضاع مثل هذه برزت، من جديد، الفكرة الدينية، وبرزت النزعات الإقليمية، وتبددت نضالات الجماهير في أكثر من قطر عربي، واهتزّت فكرة القومية، وتراجع شعار الوحدة العربية. وفي الوقت الذي أخذت شعوب كثيرة تناضل من أجل تغيير شامل، سياسي واجتماعي، فإن العرب خلال الفترة التي امتدت ما بين الحربين، لم يستطيعوا أن يحققوا إنجازاً مهماً، سواء على مستوى الفكر أو على مستوى الممارسة، رغم التضحيات الجماهيرية، ورغم الاستعداد الشعبي. ويمكن اعتبار غياب الفكر الموجه والقيادات الكفوءة هما السببان الأكثر أهمية في هذا الفشل، هذا رغم التحديات المتزايدة، ورغم الاستغلال البشع. أما بعد أن قامت الحرب العالمية الثانية، وتغيرت الموازين والعلاقات الدولية، فقد شعر العرب أكثر من قبل أنهم مستهدفون وموضع مساومة، فاندفعت الجماهير إلى النضال والتضحية، وعبّرت عن نزوعها إلى الحرية بسلسلة من الثورات والانتفاضات، في المشرق والمغرب، تكللت أخيراً بالاستقلالات القطرية لأغلب البلدان العربية.

أما حين مهد الاستعمار الغربي، وخلال فترات عديدة ومتوالية، لقيام دولة صهيونية في فلسطين، ثم أقامها بالفعل بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، فقد شعرت الأقطار العربية جميعاً، وإن كان ذلك بنسب متفاوتة، أنها مستهدفة جذرياً، بوجودها وبمصيرها. وشعر كل قطر أيضاً أنه غير قادر منفرداً على مواجهة هذا الخطر، وهذا التحدي. ومن هنا اكتسبت فكرة القومية العربية وحركتها وجوداً حياً وفاعلية ظاهرة، واكتسبت معنى نضالياً بالدرجة الأولى.

صحيح أن هذا الوجود، وهذه الفاعلية، عبّرا عن نفسهما بشكل رد فعل، وأخذا صوراً من التحدي للنفوذ الغربي، ثم بتبني دعوة عدم الانحياز، والدعوة إلى الوحدة العربية، ومقاومة الوجود الصهيوني في فلسطين، إلا أن هذا الوجود وهذه الفاعلية ما لبثا أن تعرضا للكثير من الاضطراب والتخبط نتيجة فشل الصيغ التي اقترحت تعبيراً عن الوجود والمقاومة، ونتيجة تخلف المؤسسات والأحزاب التي عبرت عن هذه الفكرة، وأخيراً الامتحان القاسي التي تعرضت له هذه الفكرة في عام ١٩٦٧.

تأثرت، إذن، حركة القومية العربية بالمفاهيم التي سادت أوروبا خلال القرنين الماضيين، لكن كانت مشدودة أيضاً إلى تراث يضرب في أعماق التاريخ، وقد تمثل هذا

التراث بشكل خاص بالإسلام الفكري والسياسي، الذي عبر عن نفسه، خلال مراحل متعددة، بحيوية ظاهرة، الأمر الذي جعل تأثيره يتبدى بأشكال ومراحل عديدة. ولما كان الهدف، في نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن، هو الاستقلال عن الإمبراطورية العثمانية، فقد كان التوجه القومي، بمعناه الأوروبي، هو الغالب. لكن ما كادت أوروبا المستعمرة المستغلة، التي ارتبطت بالمنطقة العربية الإسلامية بتاريخ سلبي كانت من جملة صوره الحروب الصليبية، ثم حروب القهر والاستعباد في المغرب العربي، وتنكّر أوروبا لوعودها أثناء الحرب بمساعدة البلاد العربية على الاستقلال، وما تلا ذلك من استعمار مباشر لأجزاء كثيرة من الوطن العربي داخل المنطقة العربية، حتى وجدت القومية العربية نفسها في مواجهة جديدة مع عدو يختلف عنها في الدين، فتحركت النوازع الدينية، واتسمت الحرب بين الطرفين بالخلفية التاريخية لكل منهما. ومن هنا تراجعت النزعة العلمانية في محتوى القومية، وتداخلت مرة أخرى مع الدين، وبخاصة أن الفكر القومي العربي لم يستطع أن يبني لنفسه نظرية متماسكة في مواجهة التحديات الكثيرة والمتنوعة التي بدأت تواجهه في هذه المرحلة.

وهكذا ظلت الفكرة القومية تراوح بين حدّين متباعدين: الحدّ العلماني بالمفهوم الأوروبي، والحدّ الديني، وكان أحد هذين الحدّين يتغلب أو يتراجع تبعاً لمجموعة من الاعتبارات المرحلية أو المحلية. أما الأحزاب والقوى التي نشأت في بيئات مختلفة وذات طبيعة متجانسة، فقد طابقت في فهمها وطرحها بين مفهوم القومية والدين، لأن الإسلام في هذه البيئات كان يعني القومية أيضاً، وكان يعني سلاحاً في مواجهة عدو قومي وديني معاً، كما حصل في بلدان المغرب العربي في مواجهة الاستعمار الفرنسي.

ظلَّ هذان المفهومان الملتبسان للقومية قائمين ومتعايشين، وبخاصة ان دعاة العلمانية لم يملكوا، أو لم يجرؤوا على طرح وجهة نظر ثابتة وكاملة ومستمرة، إذ اتسمت مواقفهم في هذه النقطة بكثير من الغموض والتراجع، وكأنهم بذلك يؤجلون مواجهة هذه المشكلة أو لا يملكون حلاً لها، في الوقت الذي استمر دعاة الفكر الديني ينفون بشكل كامل ومطلق الدعوة القومية ويعتبرونها خروجاً عن الإسلام وتحدياً له، وأنها نزعة أوروبية لا تلائم الشعوب الإسلامية، بل وتتنافى مع تراثها.

يضاف إلى ذلك، نشوء أوضاع وقوى زادت في التباس المفاهيم وتناقضها في كثير من الأحيان. فدعاة الانفصال عن الإمبراطورية العثمانية، والذين كانوا هم أنفسهم دعاة القومية العربية، أصبحوا، أو أصبح معظمهم في المرحلة الجديدة، قادة الدول القطرية، وبالتالي، أعطوا لمفهوم القومية والوحدة، في هذه المرحلة، معاني وصيغاً تلائم

مصالحهم. وهذا الأمر أدى إلى أن تظهر الفكرة القومية بمظهر يميني أو محافظ، الأمر الذي شجع المناوئين لها أو المناوئين لدعاتها على إضفاء صفات سلبية عليها.

وما زاد في هذا الالتباس أيضاً أن الفكرة القومية، لأنها دعوة سياسية في مراحلها الأولى، خلت من بعد اجتماعي. ولكي تقوى على مواجهة الأفكار والقوى التي نشأت في ثلاثينيات هذا القرن وما بعده، وكانت أفكاراً وقوى تعطي الهم الاجتماعي والاقتصادي أولوية كبيرة، وفي بعض الأحيان أولوية مطلقة، فقد اتخذت مواقف سلبية، وبعض الأحيان معادية لهذه الأفكار والقوى، وبادلتها هذه القوى أيضاً السلبية والعداء. أكثر من ذلك، ولأسباب كامنة في هذه القوى أكثر مما هي كامنة في أفكارها، اتخذت القوى الماركسية، على التحديد، موقفاً رافضاً للقومية والوحدة، ثم موقفاً معادياً، الأمر الذي أدى إلى خلق تناقضات عدائية بين طرفين، أو بين عدة أطراف، كان من الممكن أن تتحالف وأن تتكامل، سواء على مستوى الفكر أو على مستوى العمل. لكن التحليل الخاطئ لتطور مجتمع معين أو عدم الكفاءة في استعمال أدوات التحليل الأساسية لفهم هذا المجتمع، وعدم التعامل معه ضمن معطياته الخاصة، أدت إلى مزيد من الالتباس، فالتناقض، والعداء.

ومن جملة القوى أيضاً التي ساهمت في خلق مزيد من التناقض، على مستوى الفكر أو على مستوى العمل، القوى الإقليمية والمصالح الإقليمية، فهذه القوى التي ابتدعت دعوات معينة، وأنشأت لها «نظريات» موازية لها، ساهمت بأشكال ونسب مختلفة في خلق حالة من الالتباس، تكرّست في ما بعد بالمصالح، وأشد ما يظهر ذلك في الدول النفطية، أو الدول الأكثر غنى وتقدماً.

وهكذا نلاحظ أن الفكر القومي مرَّ بمراحل عديدة، وكان يغلب عليه في كثير من هذه المراحل الغموض والحيرة والتجريب، وكان يتخذ مواقف متباينة تجاه عدد من القضايا، كل ذلك بسبب مجموعة من الأفكار والعوامل والقوى الطارئة أو المؤقتة، من دون أن تكون نابعة من نظرية ثابتة أو مستقرة؛ أي بكلمات أخرى، لم تكن حركة القومية العربية تملك موقفاً نظرياً متكاملاً، وبالتالي، لم تكن تملك موقفاً واضحاً وعملياً تجاه الكثير من القضايا التي طرحت. وكانت هذه الحركة، في حالات عديدة، مدفوعة برد الفعل أكثر مما هي فاعلة، وكانت تبسيطية أو تجريبية في حالات أخرى.

هذا الأمر لا يقلل من أهمية هذه الحركة أو فاعليتها، ولا يعني حكماً عليها أيضاً، بل إن هذا العرض السريع يصف حالة تاريخية في بعض ظواهرها المختلفة، ويشير

إلى ما يعتبره عوامل سلبية أو كابحة في هذه الحركة، ويطرح أيضاً مجموعة من المهام والتساؤلات يفترض مواجهتها وتحديد مواقف واضحة إزاءها.

وإذا كان الكثير من الحركات والأفكار يخصب ويغتني بالتجربة ونتيجة التفاعل، فإنه يفترض بحركة القومية العربية، باعتبارها تياراً فكرياً وقوى جماهيرية وتطلعات مستقبلية، أن تستفيد من تجربة الماضي لكي تواجه أعباء الحاضر والمستقبل، وأن تمتلك الجرأة لمواجهة الأسئلة الأساسية في المرحلة الحالية والمقبلة، وأن تنتهج أسلوباً إيجابياً متفتحاً لكي تكتسب من واقع شعبها، ومن تجارب الشعوب الأخرى، وهذا يقتضي مواجهة الأسئلة التي تعتبر أكثر أهمية وأكثر أساسية: فما هي هذه الأسئلة؟

أولاً: ما هي القومية العربية؟

القومية العربية هي رابطة تاريخية تضم وتجمع وتوحّد المجموعة السكانية القاطنة في هذه البقعة من العالم، اعتماداً على اللغة والتاريخ والخصائص النفسية والمصالح المشتركة، وهي في مرحلتها الحالية حركة تحرر وطني وتغيير حضاري، تهدف إلى توحيد الشعب والطاقات، وإلى تحرير الأرض والإنسان، وإلى بناء صيغة جديدة لعلاقات داخلية وخارجية تعتمد الحرية والمساواة والعدل، وتساهم في إقامة عالم أفضل.

بهذا ينتفي عن القومية كونها عرقية، لأنها لا تعتمد العرق أو الدم أساساً لهذه الرابطة؛ فكل من سكن هذه البقعة من الأرض وارتبط بها وكان ولاؤه لها وحدها، اعتبر، كالآخرين صاحب حق فيها بغض النظر عن انحداره السابق.

وهي ليست تعصبية، إذ تجعل الانتماء إرادة وولاء، وتنظر إلى المواطنين نظرة واحدة ومتساوية، وإلى الشعوب الأخرى نظرة مساواة وإخاء إنساني، وتتعامل معها بهدف التعاون من أجل عالم أفضل خالٍ من الاستغلال والتعصب.

وهي ليست عنصرية، ولا تقرّ بتفوق لنفسها أو لغيرها، وتعتبر الإنسانية كلاً واحداً، وأن التقدم والرخاء حق لجميع الشعوب، وأن الحضارة تفاعل وتعاون وتبادل.

ولذلك، فإن القومية انتماء وليست فرضاً، وهذا الانتماء النابع من الإرادة يستند إلى عوامل اللغة والتاريخ والخصائص النفسية والمصالح المشتركة؛ هذه العوامل

التي كوّنت شعب هذه المنطقة، وأعطته في الوقت نفسه، خصائص تميزه من غيره من الشعوب.

وفي المرحلة الحالية تعتبر حركة القومية العربية حركة تحرر وطني وتغيّر حضاري، وتمتلك من السمات والقوة والتطلعات ما يجعلها حركة تغيير شاملة، بهدف التحرر الكامل من الاستعمار والتبعية، وإقامة نموذج حضاري اعتماداً على قواها الذاتية. وبالاستفادة من تجربتها التاريخية ومن التراث الحضاري الإنساني، أو بمقدار ما تمتلك من القوى والإمكانات، وما يسندها من إرث تاريخي، وبمقدار انفتاحها على الحضارة العالمية المعاصرة، والاستفادة من التقدم الذي أحرزته الإنسانية، تستطيع أن تبني مجتمعاً قوياً معاصراً، يساهم مع المجتمعات الأخرى في خلق علاقات دولية متكافئة وفي مصلحة الإنسانية والتقدم البشري.

بهذا المعنى، ومن أجل هذا الهدف، فإن حركة القومية العربية تضع ضمن أولويات نضالها توحيد الوطن والشعب توحيداً عملياً ونفسياً، من خلال تعبئة الجماهير في النضال من أجل أهداف واضحة ومحددة، وتعميم ثقافة واحدة، وفسح المجال أمام الشعب من أجل المشاركة الفعلية في عملية بناء المجتمع الجديد، ومن أجل إقامة دولة حرة وديمقراطية.

إن بناء الإنسان والمجتمع والدولة لا يتم من أعلى أو خلال فترة زمنية قصيرة، وإنما من خلال النضال اليومي الصبور والثابت، ومن خلال المشاركة الفعلية للجماهير وتعبئتها، ومن خلال تلبية مصالحها. وهذا البناء يتطلب عملاً مخططاً ودؤوباً وجدّياً، ويتطلب مراعاة العديد من الاعتبارات والتراكمات والتنوع الذي حصل خلال فترات طويلة من التباعد والتشويه. ويجب أن تؤخذ في الحسبان أيضاً الفروق التي تميّز منطقة من أخرى، لكي يكون هذا البناء قوياً ونامياً ومستمراً.

إن توحيد المجتمع والدولة لا يعني مباشرة، الوحدة السياسة، إذ سوف تكون هذه الوحدة نتيجة للوحدة النفسية ووحدة المصالح، ووسيلة فعالة للدفاع عن النفس أمام الأخطار المصيرية، وتعبيراً عن الطموح من أجل إقامة نموذج جديد في عالم يمزّقه الصراع والتنافس، وتبدّده الحروب المدمرة الفتاكة. ولهذه الأمور، ومن أجل توحيد المجتمع والدولة، يجب أن تبدأ عملية التوحيد طوعياً، ومن البدايات الأولى، وبمراعاة الفروق والتنوع الذي حصل في المجتمع العربي، لأن زمن الوحدات البسماركية قد انتهى؛ ولأن الوحدة، بمعنى التجانس والمطابقة، أو بمعنى الضم والإلحاق، لم تعُد

ممكنة في ظل توازن إقليمي ودولي شديد الحساسية؛ ولأن الوحدة لا تعني فائدة لطرف وضرراً لطرف آخر، بخاصة الطرف الصغير، وإنما هي صيغة من صيغ التعاون والتضامن والتقارب والتطور تمهيداً للوصول إلى الوحدة السياسية التي ستكون نتيجة لكل المقدمات التي تسبقها وتهيئ لها.

ومن أجل الوحدة، وخلال النضال لبنائها، لا بد من أن يكون الهدف الثابت والمستمر هو تحرير الأرض والإنسان، وتحرير الأرض من المستعمر والغاصب، وتحرير الإنسان من العبودية والحاجة، وتوفير الحرية والكرامة والعمل والرفاه له. وهذا يتطلب، ضمن خطة مدروسة وواضحة، حشد جميع القوى والإمكانات من أجل التحرّي، ويتطلب أيضاً دراسة المرحلة دراسة علمية واعية من أجل توفير القدر الأكبر من الرفاه والمشاركة للمواطنين لكي يساهموا مساهمة فعلية في عملية التحرير وفي عملية البناء.

إن بناء صيغ جديدة، سياسياً واجتماعياً، وحضارياً أيضاً، في الأقطار العربية، وتطوير هذه الصيغ باستمرار، وبأكبر قدر من العقلانية والمشاركة، سوف يؤدي إلى التقارب، فالوحدة، بين هذه الأقطار؛ لأن تطور هذه الأقطار ضمن نسق إيجابي، ومن منظور التكامل والتعاون، سوف يساعد ويجعل في التوحيد السياسي، عكس ما يحصل في المرحلة الحالية، حيث يزداد التفاوت بين أقطار عربية غنية وأخرى فقيرة، بين أقطار تعاني الكثافة السكانية وأخرى قلة السكان، بين أقطار تضيق بالكفاءات وأخرى عاجزة عن توفيرها، هذا عدا التعارض الحاصل في السياسات الاقتصادية، حيث تعتبر المصلحة القطرية أو المصلحة الآنية هي الأساس في قيام الصناعات والمشاريع، وحيث تتكامل هذه الأقطار، لا في ما بينها، وإنما مع السوق العالمي، وما يتولد نتيجة ذلك، الآن وفي المستقبل، من تعارض ومصالح متباينة.

إن قيام أوضاع منسجمة ومتكاملة بين الأقطار العربية لا يشكل خدمة وفائدة لهذه الأقطار، أو لكل قطر فحسب، وإنما يشكل خدمة للعالم أيضاً؛ لأن العالم، وبخاصة الغربي، المثقل بأنانيته وأزماته، غير قادر على مساعدة هذه الأقطار؛ ولأن الثروة النفطية إذا كانت تشكل إمكانية لبعض الأقطار العربية لتجاوز الحاجة المباشرة، والتغلب على الصعوبات التي تواجه أقطاراً كثيرة في المرحلة الحالية، فإن هذه الثروة الناضبة بطبيعتها، وبطريقة استغلالها الراهنة، لن تكون في المستقبل، وبالتالي سوف تضيع هذه الفرصة في البلدان التي تعتبر نفسها غنية في الوقت الحاضر.

وبقيام أوضاع منسجمة ومتكاملة بين الأقطار العربية، ثم بوحدتها، يتجسد مثل حضاري لما يجب أن تكون عليه البلدان المقهورة والمجزأة، وكيف يمكن أن تكون القوة الذاتية ليس في مصلحة هذه البلدان فقط، وإنما في مصلحة الإنسانية جمعاء.

ثانياً: القومية والأقليات

لا يكاد قطر عربي يخلو من وجود أقلية دينية أو عرقية، وهذه الأقليات جزء من صلب الوطن، وسبب في تنوعه وغناه، وقد عاشت مع الأكثرية في تآخٍ وتعاون معظم الوقت، كما تفاعلت وأعطت أحسن ما تملك، في بناء الوطن وحضارته وتراثه وثقافته، أو في الدفاع عنه حين يتعرّض للأخطار. وفي الوقت الذي اختل هذا التعايش، كان ذلك نتيجة أحد سببين: إما بسبب تحريض طرف خارجي، وإما بسبب طغيان جزء من الأغلبية على هذه الأقلية، مع الإشارة إلى أن الأغلبية كثيراً ما تكون أقرب إلى التسامح، نظراً إلى شعورها بالتفوق والقوة؛ والأقلية، غالباً، أكثر ميلاً إلى الانغلاق في محاولة للدفاع وحماية نفسها.

المسيحيون جزء من العروبة منذ بداية الدعوة الإسلامية، لهم مواقف وطنية مشهورة، حتى ضد من يشاركهم في الدين نفسه من المسيحيين الأجانب، وأبرز الأمثلة على ذلك موقف الغساسنة في مواجهة الدولة البيزنطية في بداية الدعوة الإسلامية، ثم موقفهم مع العرب المسلمين في الحروب الصليبية ضد الأوروبيين الغزاة. هذا الارتباط لم يتعرّض لشك أو لتساؤل طوال فترة ازدهار الحضارة العربية وتماسكها، لكن في فترة لاحقة، حين حكمت قوميات غير عربية، ساد التعصب الإسلامي لبعض الوقت. ولحق المسيحيين بعض الأذى. هذا مع التنويه إلى أن الأذى لحق بالمسلمين العرب أيضاً، الأمر الذي دفع الطرفين إلى اعتبار هذا الأذى نتيجة كونهم عرباً بالدرجة الأولى، وجعل الجميع شديدي الإيمان والقناعة بضرورة التآخي لمواجهة الأجنبي، مسلماً أكان أم غير مسلم. وقد ظهر هذا بوضوح حين تمّت مواجهة الإمبراطورية العثمانية، ثم المستعمر الغربي بعد ذلك، وان استعراض قادة التحرير ودعاة النهضة في نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن يدلل على عمق الارتباط والتآخي.

إن الإمبراطورية العثمانية، بتاريخها العدواني، سبب في تفجير التعصب والتعصب المقابل. ثم جاء الاستعمار الغربي ليستغل المخاوف والشكوك التي أحاطت بجزء من المسيحيين خلال فترة معينة، لكن النضال الوطني الذي تصاعد وامتد في مقاومة

الإمبراطورية العثمانية، أولاً، ثم في مقاومة الاستعمار الغربي بعد ذلك، والذي شارك فيه المسلمون والمسيحيون معاً، أقام اللحمة بين الطرفين من جديد، فساد شعور التآخي وذاب التعصب، وأصبح المسلمون والمسيحيون أخوة حقيقيين. وقد عبرت عن ذلك الشعارات التي سادت، والعلاقات التي قامت وتوثقت في تلك الفترات، ثم المشاركة الفعالة التي كانت للمسيحيين في كل المجالات السياسية والثقافية، والمناصب التي احتلها هؤلاء في الكثير من الأقطار، رغم أنهم من الأقلية.

لكن إزاء تراجع النضال الوطني، وعجز الحركة القومية عن تقديم الإجابة عن الأسئلة المصيرية المطروحة، وتنامي التيارات السلفية، الإسلامية والمسيحية، وتغذية بعض هذه التيارات في الخارج، عادت المشكلة لتطرح من جديد.

إن ظهور التيارات المذهبية والطائفية وقوتها يتناسب تناسباً عكسياً مع ظهور التيار الوطني القومي، فحين يقوى الأخير، وفي ظل المعارك الوطنية الحقيقية، فإن التيارات المذهبية والطائفية تتراجع وتضعف. أما في حال غياب هذه المعارك، وفي حال اقتسام المغانم، او الحفاظ على الامتيازات، ولأن حركة القومية العربية لم تصهر الجميع بالمقدار نفسه، ولأن النهج العلماني في الحركة القومية ذاتها ليس من القوة والوضوح بالقدر الكافي، فإن التيارات المذهبية والطائفية تقوى وتشتدّ، بل ويمكن أن تصبح الأساس الذي تقوم عليه العلاقات.

لهذا، فإن قوة وحيوية الاتجاه القومي، وقدرته على أن يكون الوعاء الذي يضم الجميع، ووجود معارك ومهمات حقيقية، وسيادة الاتجاه العلماني، وحالة النهوض الوطني والقومي من أجل البناء والتحرير، وأخيراً تسامح الأغلبية وعقلانيتها؛ هذه الشروط وحدها هي الكفيلة بإعادة اللحمة والارتفاع فوق التعصب.

ظاهرة الانقسامات العربية والطائفية، إذن، ظاهرة آنية ومؤقتة، تنشأ نتيجة الخلل في وضع المجتمع، ولا يمكن معالجتها إلا بمعالجة الخلل نفسه (ولا بد من الإشارة إلى أن هذه الظاهرة عالمية، وقد امتدت إلى مجتمعات متقدمة، وتدل على وجود أزمة).

أما الظاهرة الأخرى القائمة في أكثر من قطر عربي، فهي ظاهرة الأقلية العرقية، وهذه الظاهرة لها مظهر وتختلف معالجتها من مكان إلى آخر. فظاهرة «البربر» في شمال أفريقيا تختلف نوعياً عن الظاهرة الكردية في العراق، فالبربر في الشمال الأفريقي، إلى جانب العرب، هم الأصول التي تحدر منها السكان الحاليون لهذه الأقطار، وقد حصل

من الاندماج والتفاعل بين العرقين ما جعل المشكلة تذوب وتكاد تتلاشى، ورغم محاولات الاستعمار الفرنسي إثارتها في مراحل معينة، إلا أنه لم يستطع. لكن في السنين الأخيرة، ونتيجة أسباب عديدة، بدأت المشكلة في الظهور من جديد، ويبدو أن وراء ظهورها مجموعة من الأوهام تغذيها طموحات داخلية وخارجية، إضافة إلى أخطاء ولدت ردود أفعال في بعض المناطق، الأمر الذي يدفع إلى الاقتناع بأن معالجة هذه المشكلة لا تتم إلا بمعالجة الأسباب الكامنة وراءها، تماماً كما تعالج المشكلة الطائفية. هذا مع الإشارة إلى أن التنوع في الأصول التاريخية للسكان مصدر غنى وخصب، وليس العكس، وبالتالي، يمكن الحفاظ على الأجزاء الحية من التراث، من فولكلور وعادات وثقافات محلية وتشجيعها، لا محاربتها ومحوها بالقسر والإكراه.

المشكلة الأخرى التي تتطلب المعالجة هي المشكلة الكردية، فالأكراد الذين يعيشون في شمال العراق، يشكلون بيئة قومية متميزة ومختلفة، من حيث اللغة، ومن حيث السكن، وان كانوا قد شاركوا في معارك العراق الوطنية. ومشكلة مثل المشكلة الكردية لها ما يشابهها في مجتمعات أخرى، وقد استطاعت هذه المجتمعات حلها واستيعابها، لا بالإلغاء أو التجاهل، وإنما بتوفير شروط للتعايش المشترك، وبالاعتراف بالحقوق القومية المشروعة، وأخيراً بالحكم الذاتي والديمقراطي معاً.

إن الديمقراطية شرط أساسي إلى أقصى حدّ لقيام هذا التعايش واستمراره، ليس بالنسبة إلى الأقلية فقط، وإنما للمجتمع كله، فالديمقراطية صيغة للعلاقات تحكم الأغلبية والأقلية، في ما بينها وتجاه بعضها، إذ لا يعقل أن تتمتع أقلية بحكم ذاتي أو ديمقراطي، أو أن تتمتع بحقوق طبيعية، إذا لم تتمتع الأغلبية بهذه الحقوق. وعليه، فإن الشرط الديمقراطي هو الشرط الأساسي لمعالجة هذه المشكلة معالجة جذرية. وتجدر الإشارة أخيراً إلى أن من مصلحة الأكراد أن يكونوا جزءاً من عراق ديمقراطي خير من أن يكونوا شيئاً آخر.

إن مشكلة الأقليات في الوطن العربي لا تحلّ إلا من خلال حل مشكلة الأكثريات، فما دامت هذه الأكثريات محرومة من حقوقها ومستغلة ومضطهدة، فمن باب أولى أن تكون الأقليات محرومة ومستغلة ومضطهدة بمقدار أكبر. أما التوهم بإمكانية حل مشكلة الأقليات منفردة، من خلال اللامركزية أو الحكم الذاتي وما شابهها من شعارات أو حلول، فإنه يسقط في الاختبارات الحقيقة، كما نلاحظ ذلك بوضوح في أكثر من مكان، وبخاصة في جنوب السودان.

ثالثاً: القومية والإسلام

القومية العربية والإسلام علاقة متشابكة ومعقّدة إلى أقصى حدّ، وتختلف هذه العلاقة عن علاقة أي دين بأية قومية، لأن أكثر القوميات التي تكوّنت في الغرب وتكاملت وأقامت دولها القومية، فعلت ذلك في ظل المواجهة مع الكنيسة، في الوقت الذي لم يقع مثل هذا الصراع بين القومية العربية والإسلام، بل أكثر من ذلك شكل الإسلام في فترات معينة وأماكن معينة مضموناً لهذه القومية، الأمر الذي جعل الالتباس قائماً بين دعاة الدين ودعاة القومية مؤجلاً أو كامناً، لأن الحدود بين الاثنين غير واضحة وغير محسومة، وهذه المشكلة ستبقى قائمة وخطرة ما لم تواجه بموضوعية وعقلانية.

لكن قبل مواجهة هذه المشكلة تجدر الملاحظة أن العرب، منذ بداية الدعوة الإسلامية كانوا مادة الإسلام، أي حصل تطابق كامل بين العرب والإسلام في بداية النهضة العربية الإسلامية، واستمر هذا التطابق، ضمناً حتى فترة متقدمة من العصر العباسي الأول. أما بعد ذلك، ومن خلال وجود أقوام عديدة في الإسلام، وصراع هذه الأقوام، تحت شعار الدين، على السلطة، ونتيجة تطور المجتمع العربي ـ الإسلامي من مجتمع بدوي رعوي إلى مجتمع زراعي وتجاري، وظهور الطبقات والحرف، فقد أدى ذلك إلى اختلاف الوضع عن السابق، إذ بدا التركيز على الإسلام كرابطة وحيدة، والتقليل، في المقابل، من أهمية القومية، بخاصة العربية، لكي لا تحد أو تمنع من الوصول إلى أعلى المستويات في إطار السلطة أو في الإطار الاقتصادي.

وما زاد خصوصية العلاقة بين القومية العربية والإسلام أيضاً، أن العربية كلغة، هي لغة الدين، بها جاء القران، وبها تؤدى الصلاة، وهي لغة الثقافة والتعامل، وهي لغة التخاطب الأساسية بين المسلمين كمجموع، ليس خلال فترة الحكم العربي فحسب، وإنما في فترات متأخرة أيضاً. ولذلك انطبع الإسلام بطابع العروبة كثقافة وقيم، وكطريقة لفهم الحياة والعلاقات، وأثرت العروبة في الإسلام أكثر مما أثرت في أية قومية أو في أي دين. ولذلك حصل هذا التطابق أو هذه العلاقة الخاصة بين الدين والقومية، وظهر ذلك بوضوح في فترتي الحروب الصليبية، ثم في مواجهة الاستعمار الغربي في العصر الحديث، وبالتحديد في الشمال الأفريقي.

علاقة الأديان الأخرى بإطاراتها البشرية علاقة مختلفة، إذ ظهرت هذه الأديان في مكان، ثم انتقلت إلى أمكنة أخرى، وفي الأماكن الجديدة اكتسبت الكثير من طقوسها وثقافتها وملامحها اعتماداً على حضارات وبيئات بشرية مختلفة.

الأمر الآخر الذي يجب أن يلاحظ هو أن الإسلام، منذ البداية، كان صيغة للحياة والعلاقات، ولم يكن مجرد دين مثل الأديان الأخرى، ولذلك اكتسب صفات ميزته في هذه الأديان، وبخاصة المسيحية. وفي الوقت الذي بدأت الكنيسة تقوى، ثم تسيطر، فإنها فعلت ذلك نتيجة تطورات حدثت في بنية المجتمعات المسيحية، إذ سيطرت نتيجة قوتها الاقتصادية بالدرجة الأولى، ونتيجة الخلل الذي أصاب المؤسسات السياسة التي كانت في مواجهتها. وفي فترة لاحقة، بعد الكشوف البحرية والتوسع الجغرافي، وبعد قيام التجارة الكبيرة والصناعة، أي بعد التطور الاقتصادي ـ الاجتماعي الذي حصل في أوروبا، بدأ الصراع بين الكنيسة والقوى الجديدة، وكان هذا الصراع حاداً وعنيفاً، أدى في نهايته إلى صيغة جديدة، في مظاهرها إبعاد الكنيسة عن ممارسة أي دور أو تأثير سياسي، وإلى تحجيمها وانتزاع أغلب مكاسبها وامتيازاتها. ومن هنا نلاحظ فروقاً نوعية بين الإسلام والمسيحية، في بداية نشوء كل منهما، ثم بتطورهما، ونلاحظ أيضاً عداء تجاه الكنيسة وإبعادها عن التدخل في الشؤون الأساسية. وهكذا نلاحظ اختلافاً نوعياً في مفهوم العلمانية الأوروبية عن مفهوم العلمانية في الدعوات القومية في البلدان الإسلامية، بما فيها دعوة القومية العربية.

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن ما زاد في التقارب بين الدين الإسلامي والقومية العربية، وبخاصة في بعض المناطق، أن العدو الذي كان يواجه الجماهير كان عدواً قومياً ومسيحياً في الوقت ذاته، وكان لا بد من حشد جميع القوى النفسية الكامنة في هذه الجماهير، بما في ذلك القوة الدينية، لمواجهته. ولأن الإسلام كان دين الشعب، فقد اعتبر سلاحاً، ولذلك زاد التداخل بين مفهوم القومية والدين، ويبدو ذلك واضحاً في بلدان المغرب العربي، وبخاصة في الجزائر.

ومما زاد في هذا التداخل، أن الهجمة الاستعمارية الغربية لم تقتصر في شراستها على الجانب المادي، إذ بلغت الجانب الروحي للشعب أيضاً، من خلال هجومها على مقدساته وقيمه بما فيها الدين، وكان هذا الغرب الاستعماري مدفوعاً بخلفية تاريخية مليئة بالحقد والرغبة في الانتقام. لذلك، وفي مواجهة هذا الهجوم الشامل، وللدفاع عن النفس، فقد استعانت الشعوب المضطهدة بكل قواها، بما في ذلك قوة الدين، لأنها كانت تحس أن الغرب يستهدف وجودها وحضارتها ودينها.

ولاكتمال الصورة وإبراز الخصوصية في العلاقة بين الدين والقومية، لا بد من الإشارة أيضاً إلى طبيعة التدين التي تميز مواطني هذه المنطقة، سواء أكانوا مسلمين أم مسيحيين، بخاصة الفقراء منهم، لأن الدين لهؤلاء يشكل عزاء من نوع آخر، في الدنيا

أو في الآخرة. ولذلك، فإن الفكر العلمي الذي انتشر وساد في أماكن عديدة قابله فكر غيبي، نتيجة التخلف ونتيجة قوة التدين، الأمر الذي يتطلب معالجة هذه الظاهرة على مدى طويل نسبياً، وبأساليب ربما تختلف عن الغرب، وباستبعاد هذه الخصوصية، لا بصدمها وإنكار وجودها.

بعد هذه الإشارات إلى الخصوصية القائمة بين الإسلام والقومية العربية، وبالتالي اختلافه عن علاقات القوميات الأوروبية بالمسيحية، لا بد من أن نميز بين شيئين اثنين: الدين والحركات الدينية، فإذا كان الدين يشكل للعرب ولحركة القومية العربية عنصراً مهماً في الخصائص النفسية، من حيث الثقافة والتراث، ويمكن بالتالي أن يتم التعامل معه بطريقة مختلفة عن تعامل القوميات الأوروبية مع المسيحية أو الكنيسة، فإن الحركات الدينية السياسية أخذت موقفاً رجعياً ومتعصباً، وهي بمنطقها السائد، تشكل حاجزاً وعائقاً في إعادة تنظيم المجتمع على أسس عصرية، كما أنها لا تملك إجابة عن مشاكل العصر، كما لا يجوز أن ينظر إلى الدين أو التراث أو التعامل معهما من خلالها، أو من خلال منطقها، كما أن الدين الإسلامي بشكل خاص لا يحتاج إلى واسطة في عباداته أو معاملاته.

إن السبب في قوة التحركات الدينية يرجع بالدرجة الأولى إلى ضعف وعجز الحركات الأخرى، أكثر مما هو قوة ذاتية في الحركات، أو في استجابة الجماهير لها أو لطروحها السياسية والاقتصادية. ومن الثابت أن قوة الحركات الدينية تكون غالباً قوة آنية، وتتناسب تناسباً عكسياً مع تراجع الحركات الأخرى أو عجزها. ويمكن في هذا المجال الإشارة إلى فترتين زاد فيهما المدّ الديني وقويت الحركات الدينية، الأولى بعد هزيمة حزيران/يونيو، والثانية بعد الانهيار العربي إثر كامب ديفيد.

إزاء هذه الخصوصية والتعقيد، كيف يمكن أن تحدد علاقة أكثر صحة وأكثر دقة بين القومية والدين؟

العلمانية، بمعنى فصل الدين عن الدولة، وليس العداء بينهما، أساس جوهري في قيام الدولة، وفي علاقة المواطنين بها، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو المذهبية.

المواطنون متساوون، ولا يجوز التمييز بين مواطن وأخر بسبب انتمائه الديني أو الطائفي، وتولي الوظائف لا يحدده سوى الولاء للوطن والكفاءة.

الإسلام جزء أساسي في تكوين تراث الأمة العربية، وقد كان لهذا التراث تأثير مهم في إضفاء ملامح وخصائص معينة على هذا الشعب، تميزه من غيره من الشعوب، وحرية الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية مكفولان، ولا يجوز إجبار المواطن على اعتناق عقيدة أو حرمانه منها، أو منعه من ممارسة شعائرها، شرط عدم استفزاز الآخرين.

الحركات الدينية، بوضعها الحالي، حركات تعصب وانقسام في المجتمع، ولذلك لا يجوز أن تقوم على هذا الأساس في إطار العمل السياسي، وان كان لها دور في العمل الاجتماعي والتربوي.

اعتماداً على ذلك، ومن أجل إضفاء مضمون حي وحيوي على حركة القومية، لا بد من استلهام التراث والتاريخ الحيّ للأمة، وتاريخ هذه الأمة في الجزء المهم منه مستمدّ من الإسلام، ولذلك لا تعارض بين الفكرة القومية العلمانية العصرية التقدمية والتاريخ، كما لا وساطة بين الإنسان والدين.

رابعاً: القومية والتراث والتاريخ

علاقة الأمة أية أمة، بتاريخها وتراثها، علاقة عميقة ومؤثرة، لأنهما يشكلان سنداً لها، ومصدراً تستلهم منه القدرة على الصمود والاستمرار والتقدم، ولأن من شأن هذين العنصرين أن يضفيا، حتى لاشعورياً، على الأمة، ملامح وخصائص تميّزها من الأمم الأخرى، فعلها معلن في التكوين النفسي للأفراد والمجموعات.

هذه الحقيقة كثيراً ما تستغل أو تفهم خطأً، وبخاصة من السلفيين سواء في النظرة إلى التاريخ والتراث، أو في إمكانية استعادتهما والعودة إليهما، أو في إمكانية الاستفادة منهما. فالتاريخ في نظر هؤلاء صفحة ناصعة البياض لا تقبل إلا قراءة واحدة، هي قراءتهم، والتراث هو الماضي بكل جوانبه. وهذا الماضي، كما يرونه، يمثل الحقيقة المطلقة والنموذج الذي يجب أن يشاد مثله، وبخاصة في مواجهة حاضر مليء بالظلم والاستغلال والضعف. هذه النظرة، إضافة إلى خطئها، فإنها مستحيلة التحقيق أيضاً. فالماضي ليس وضاءً بهذا القدر، وليس خيراً كله، كما يتصوره أو يصوره السلفيون، لأن في هذا الماضي أيضاً فترات مظلمة ومليئة بالقسوة والوحشية، رغم أن فيه أيضاً مآثر وأمجاداً وإنجازات كبيرة. أما من ناحية إمكانية إشادة مثل هذا الماضي، فإن الظروف الموضوعية، محلياً وعالمياً، قد تجاوزت هذه الإمكانية، وخلقت أوضاعاً وضرورات مختلفة لمواجهة الحاضر والمستقبل ضمن شروط جديدة وأساليب جديدة.

في مقابل النظرة السلفية التي تقدس الماضي وتحنّ إليه، وتعتبره المقياس الذي تحدد في ضوئه مواقفها، هناك النظرة «العصرية» و«العلمية»، وهذه النظرة تجرّد الماضي من كل فضيلة، وتعتبره عبئاً على الحاضر، وكابحاً للتقدم نحو مستقبل أفضل، ولذلك تطالب بقطيعة كاملة مع هذا الماضي.

كلتا النظرتين خاطئة ومرفوضة، فالنظرة السلفية تتكئ على الماضي وتجتره بكل ما فيه من أخطاء ومساوئ وتحاول الترويج له، إذ بالعودة إليه تصلح حال الأمة وتستقيم أمورها، وهي بهذه الطريقة تعفي نفسها من معالجة مشاكل الحاضر، اذ تستعيد في الماضي مقولات مفرغة عملياً من المعنى الحقيقي، وضاربة صفحاً عما حصل من تطور وتغير وتعقيد في الواقع الحالي. أما النظرة الرافضة للماضي، فإنها رغم مظاهر العلمية التي تدعيها، هي نظرة مستلبة وعاجزة عن إقامة علاقة مع الواقع، ومع النبض الحقيقي للجماهير والدوافع التي تحركها.

وإزاء هذا الرفض تتهم الجماهير بالجهل والخرافة، ويتهم الداعون إلى الاستفادة من التراث باللاعلمية وبتملق الجماهير.

في مقابل هاتين النظرتين كيف نقيم مع التراث والتاريخ علاقة جديدة وصحيحة؟

يجب اعتبار التاريخ ذاكرة للأمة، فكلما كانت هذه الذاكرة حافظة وقادرة على التمييز والاستفادة من تجارب الماضي، بخاصة من أخطائه وخيباته، وتوظيف ذاكرة الأمس لخدمة المستقبل، من دون التوهم لحظة واحدة أن التاريخ يعيد نفسه، أو أن الأحداث ذاتها يمكن أن تتكرر. فالتاريخ حركة سائرة دوماً إلى الأمام، والأحداث، وإن بدت متشابهة في بعض ظواهرها، إلا أن شروطاً جديدة ومختلفة تتولد باستمرار، وبالتالي، فإن الحالات الجديدة والقوى الجديدة تملي معالجة مختلفة. وإذا قيل في محاولة، لتمييز الإنسان من غيره من المخلوقات، إنه حيوان له تاريخه، فليس معنى ذلك إمكانية إعادة التاريخ، وإنما الاستفادة منه فقط.

في ضوء هذا التصور، لا نعتبر التاريخ شيئاً مقدساً غير قابل للمسّ والمناقشة، أو غير قابل لقراءات وتفسيرات مختلفة، كما أنه ليس إجابة عن الأسئلة الراهنة. إنه مجرد ذاكرة، وبمقدار استيعاب التجارب ومحاكمتها، تتوافر قدرة إضافية تساعد على مواجهة أعباء الحاضر والمستقبل. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا نملك أن نعيد تشكيل التاريخ، أي الوقائع التي حصلت في الماضي، وفق رغباتنا، أو وفق ترتيب مختلف. قد

يكون من الجائز إعادة قراءة التاريخ، أي الواقع، قراءة أو قراءات مختلفة، لكن لا يجوز أن نبدِّل في جوهر هذه الوقائع أو في تسلسلها.

بهذه الطريقة، لا نصبح أسرى للتاريخ، كما لا يصبح التاريخ صنماً، وبالتالي يمكن الاستفادة منه، ويصبح عاملاً إيجابياً مساعداً على النهوض والتقدم، وحافزاً على مزيد من التضحيات والنضالات، وليس كابحاً أو معيقاً.

أما التراث فهو تلك الحصيلة من المعارف والعلوم والفنون والآداب والعادات والإنتاج المادي التي تراكمت عبر التاريخ، وكان نتيجة جهد مشترك ومتواصل لمجموع الأمة، وانتقل كله أو أجزاء منه من جيل إلى جيل، ليشكل بالتالي مظاهر مادية ونفسية ونمطاً في السلوك والعلاقات، وطريقة في التعامل والتذوّق.

هذا التراث الذي هو حصيلة خبرات وتجارب الماضي، والذي تشذّب وتغيّر وتطور خلال انتقاله من جيل إلى آخر، والذي ضاع جزء منه نتيجة الإهمال أو نتيجة تدمير الغير، بمقدار ما يمكن أن يثري الحاضر والمستقبل، ويزوّد الجيل الحاضر والأجيال القادمة بخبرات ومعارف كبيرة، لا يمكن اعتباره كله، لأنه تجذّر إلينا من الماضي، شيئاً غير قابل لإعادة النظر والتصحيح والترميم والإضافة، كما لا يجوز النظر إليه على أنه نهاية المطاف وقمة الإبداع، وأكمل صورة من صور الحضارة.

إن التراث الشعري للعرب، مثلاً، الذي هو ديوانهم عبر أغلب العصور، كما يقال، يشكّل فخراً لهم، ويعطيهم ميزة بالمقارنة بالشعوب الأخرى، لكن هذا التراث يجب ألا يكون قيداً عليهم في المرحلة الحالية أو المقبلة. وما يقال عن الشعر يمكن أن يقال عن الأمور الأخرى، بما فيها اللغة، التي تعتبر سبباً أساسياً في تشكيل الأمة العربية، وخلق مناخ ثقافي لها ولكثير من الشعوب، خلال فترات تاريخية طويلة. إن هذه اللغة عبارة عن كائن حيّ ينمو ويتطور تبعاً لثراء الحضارة وتقدمها بالنسبة إلى الشعب الذي يستعمل هذه اللغة، والعكس صحيح أيضاً. ولذلك، وفي مواجهة العصر الذي نعيش فيه، ولتلبية متطلبات الحياة الجديدة، لا يمكن أن تقبل اللغة ضمن شكلها وحدودها كما كانت في السابق، وإنما يجب أن تتطور وأن تغتني لتناسب العصر وحاجاته.

بهذا المعنى، يمكن أن نفهم التراث، وأن نتعامل معه بصيغة إيجابية، ويمكن أن يكون عنصر إثراء وتقدم، لا أن يكون سبباً في التخلّف وتكريس الماضي.

إن التراث ـ كما هو التاريخ ـ يمكن أن يدفع ويساعد، إذا نظرنا إليه نظرة موضوعية، وأكدنا الجوانب الإيجابية فيه، واستخرجنا العناصر الحيّة منه، لكي تستمر وتنمو. وإذا هضمناه هضماً جيداً، من دون أن نغفل عن نبض العصر وحاجاته. أما إذا رفضنا هذا التراث، جملة وتفصيلاً، واعتبرناه متخلفاً وعبئاً على الحاضر والمستقبل، فإننا لا بد من أن نملأ الفراغ الحاصل بحذفه بتراث حضارات أخرى، حضارات مختلفة، وعندها لن نكون قادرين على استيعاب هذا التراث الجديد وتوطينه، ولن نكون على اتصال أو تواصل مع تراثنا، الأمر الذي يجعل العودة إلى الجوانب الحيّة فيه أكثر صعوبة.

ولذلك، يمكن اعتبار التراث سيفاً ذا حدَّين، بحسب النظرة إليه، وبحسب الوظيفة التي يسخر لها، فإذا كان يراد منه إعادة الماضي بتقاليده وأفكاره وأساليبه وعاداته، فسوف يكون قيداً وسبباً إضافياً في التخلّف، كما لو أعدنا الحجاب إلى المرأة مثلاً، أو منعناها من العمل. أما إذا أردنا أن تسود العقلانية، كما كان الحال في عصور عربية عديدة، وأردنا التفتح والتحرر وإشراك كل القوى الكامنة أو المعاقة في الأمة، وتعاملنا مع ذلك في ضوء بعض تجارب الماضي، فنكون عندئذ قد غلّبنا الجانب الإيجابي في التراث، وبخاصة أن في هذا التراث أمثلة وحالات كثيرة يمكن أن يقتدى بها، بحسب النظرة، وبحسب الهدف الذي يراد الوصول إليه.

في ضوء ما تقدم، لا يمكن أن نعتبر الماضي، أو كل شيء في الماضي، مقدساً أو قدوة، إذ بمقدار ما في هذا الماضي من جوانب مضيئة وإيجابية، فإن فيه أيضاً مثالب وفجوات يجب أن تنتهي وتتلاشى من حياتنا المعاصرة.

خامساً: القومية والقوى الاجتماعية

لكل مرحلة تاريخية من مراحل التطور سماتها الأساسية، وبالتالي لها اتجاهها وقواها وشعاراتها مع التأكيد أيضاً، بخاصة في بلدان العالم الثالث، وفي البلدان العربية على التحديد، وفي هذه المرحلة بالذات، أنه كثيراً ما تتداخل المراحل والطبقات، ونتيجة لها القوى والشعارات، ويتولد من هذا التداخل الاضطراب، وبعض الأحيان التعارض، الأمر الذي يدفع بحركات معينة إلى تمويه مواقفها وشعاراتها بقصد تحقيق أكبر مكاسب ممكنة.

والقومية العربية، باعتبارها حالة تاريخية، أو مجموعة مراحل متداخلة ومتلازمة، فقد اكتسبت وتشكّلت بمفاهيم ومضامين متعددة ومتنوعة، بحسب القوى المتصارعة.

ولذلك بدت في مواجهة الإمبراطورية العثمانية بمفاهيم مختلفة عن المفاهيم التي واجهت بها الاستعمار الغربي. وإذا كان هذا قد كشف، في بعض جوانبه، عن نواقص وأخطاء في مسيرة هذه الحركة خلال بعض الفترات، فقد أعطاها، في المقابل، قوة لأنه دلّل على مرونتها، وعلى قدرتها على استيعاب أفكار ومفاهيم جديدة، وبخاصة أنها لا تزال في طور التشكل، وبالتالي، فهي تبحث وتغتني بما يجعلها تمتلئ بالمفاهيم والمضامين الملائمة للمرحلة التاريخية.

انطلاقاً من هذه النظرة، ولإعطاء مضمون إيجابي لحركة القومية العربية في المرحلة الحالية، لا بد من أن نقرر حقائق أساسية، هي أن حركة القومية تميّزت بكونها تقدمية ومقاتلة، وهذه الصفة التي ميّزتها عبر معظم معاركها يجب أن تستمر، لكن استمرارها مرهون بمدى تبنّيها لمواقف تقدمية، وأن تكون سلاحاً بين الجماهير.

ومن هذه الحقائق أيضاً أن المجتمع هو عبارة عن مجموعة من الطبقات، وهذه الطبقات هي في صراع حقيقي ومستمر، قد يخفّ الصراع، وقد يأخذ شكلاً سلمياً أو خفياً في بعض الحالات، لكنه لا يزول ولا ينتهي إلا بانتهاء الاستغلال. وعليه، لا يمكن أن نموّه هذا الصراع أو أن نفترض عدم وجوده، وبالتالي، لا يجوز أن نعتبر القومية شعاراً لإخفائه، أو أن نعتبر القومية أكبر من هذا الصراع وأنبل في محاولة لأن نخلق سلماً طبقياً وهمياً.

هذه المسلّمة الأساسية كثيراً ما حاولت الطبقات الرجعية إخفاءها أو تمويهها، وأكثر من ذلك حاولت أن تعتبر القومية أكبر من هذه المسلّمة، أي فوق الصراع. ولذلك وكنتيجة، أعطت هذه الطبقات للقومية مفهوماً رجعياً، الأمر الذي خلق بعض الالتباس في فترات معيّنة، أو لدى قوة معيّنة.

ومن الحقائق أيضاً أن التقسيمات الطبقية التي سادت المجتمعات الصناعية، في فترات معيّنة، ليست هي ذاتها في المجتمع العربي، أو ليست بالتضاريس والحجوم والتأثيرات نفسها. وعليه، يجب أن نمتلك وعياً نقدياً أثناء تحليل المرحلة العربية الراهنة، وأن ندرس خصوصيتها.

هذه الدراسة النقدية لا تهدف إلى تمويه الصراع الطبقي، أو إلى تمييعه، بقدر ما تهدف إلى رؤية جديدة للقوانين التي تحرّك المجتمع، وأن نأخذ بعين الاعتبار العوامل المستجدّة والمختلفة عن مجتمعات أخرى. وفي هذه المناسبة، لا بد من الإشارة إلى

ما خلّفته الحقبة النفطية بالذات من تشويه طبقي، انعكس بتداخل معقد على التكوين الطبقي والعلاقة بين الطبقات، وبخاصة في المرحلة الأخيرة.

ونتيجة لهذا السبب، وإضافة إلى مستوى التطور في المجتمع العربي، فإن تداخل المراحل والتداخل الطبقي معاً، يجعلان من الصعب اعتماد الصيغة الأوروبية، وربما من الخطأ أيضاً اعتبار تحليلات كانت صحيحة في المجتمع العربي ذاته خلال فترات سابقة صحيحة الآن؛ فما كان يسمّى البرجوازية الوطنية في فترة معينة، وما كان يعتبر من البرجوازية الصغيرة في تلك الفترة، والمهام التي كانت تقوم بها هذه الطبقات في ظل تطور طبيعي، داخله الكثير من التغيير والاختلاف. وحتى البروليتاريا الصناعية أو الريفية التي كانت لها حدود معيّنة، فقد أضيفت إليها بروليتاريا من أنواع جديدة. وهذه الطبقات الجديدة ما كانت لتوجد لولا الحقبة النفطية ونشوء طبقات طفيلية لم تكن بهذا الحجم أو بهذه الأهمية من قبل.

هذا يتطلب تحليلاً جديداً، وربما أكثر تعقيداً، للمجتمع العربي، لمعرفة أهم السمات والتطورات التي تميّزه في المرحلة الجديدة، بهدف أن تكتسب القومية العربية مضامين ملائمة لهذه المرحلة، لأن الجماهير لا تزال تعتبر هذا الإطار ليس ملائماً لوعيها وتطلعاتها فحسب، وإنما الأكثر تجاوباً مع أحاسيسها، والأكثر قدرة على تجاوز المصاعب التي تواجهها، إذ بعد أن جربت هذه الجماهير أشكالاً وصيغاً كثيرة، وبعد أن قارنتها في مرحلة المدّ الذي حصل أثناء صعود حركة القومية العربية، وجدت أن هذه الحركة أقدر وأقرب للاستجابة إلى طموحاتها وتلبية حاجاتها.

اعتماداً على هذه الحقائق، نخلص إلى أن حركة القومية العربية لا يمكن أن تكون إلا مع الجماهير أي، تقدمية، بمعنى أن تكون مستوعبة لروح العصر وضروراته، وبالتالي، يجب أن تكون سلاحاً للجماهير، ومن أجل التقدم، وليس العكس. وهي بهذا المعنى لا يمكن أن تكون رجعية، أو بكلمات أدق يجب ألا تكون كذلك. كما أن المقولات التي راجت في أوروبا، أو روّجها بعض المستفيدين، من أن القومية فوق الطبقات، وأكبر منها، وأنها بالتالي فوق الصراع الطبقي، وأنها ممثلة للأمة كلها، بكل طبقاتها؛ هذه المقولات ليست خاطئة فحسب، وإنما يراد منها استغلال عواطف الجماهير، وبالتالي تفريغها أو تحريفها. إن القومية العربية، بمعنى ما، وعاء أو جبهة وطنية فعلية في مواجهة أعداء الوطن وأعداء التقدم، ولذلك لا يمكن، ويجب ألا تكون سلاحاً بيد المستغلّين والرجعيين، أو ستاراً لعرقلة الحسم الثوري والفرز الطبقي.

تبقى كلمة أخيرة: إن حركة القومية العربية التي دخلت في صراعات مع التيار الماركسي، أو مع المنادين بالتغيير الاجتماعي، يجب أن تستفيد من دروس وتجربة الماضي، وأن تكتسب من المناعة والجرأة، ما يساعدها على تجاوز المزالق، أو أوهام النبالة التي يحاول الرجعيون أو القوميون المتعصبون إلصاقها بها.

إن حركة القومية، في المرحلة الراهنة، هي حركة التحرر الوطني والبناء الديمقراطي، وهي الطريق المفضي إلى الاشتراكية، وكل محاولة لفهمها ضمن مفاهيم أو صيغ أخرى من شأنها أن تُفقد الجماهير واحداً من أهم الأسلحة المتوافرة لها الآن.

سادساً: القومية والوحدة

الوحدة هي التعبير العملي عن القومية، وهي الصيغة السياسية المجسّدة التي تدلل بها الأمة على وجودها الفعّال والحقيقي.

هكذا كان التعبير بالنسبة إلى جميع أو إلى معظم الدول القومية في القرنين التاسع عشر والعشرين، أي حصل التطابق بين الشعب والدولة من خلال الإطار السياسي الواحد. أما الدول التي لم تستكمل وحدتها، فقد ظلت تناضل من أجل استكمالها، والعرب من جملة الشعوب التي ناضلت في الماضي، ولا تزال تناضل في الحاضر من أجل الوحدة.

صيغة الشعب ـ الدولة هي، إذن، الصيغة الطبيعية، فإذا لم تقم ظلّ التعبير عن القومية ناقصاً وظلت الوحدة هدفاً أساسياً للنضال. لذلك تعتبر حركة القومية، في المرحلة الحالية، أن من أبرز مهماتها تحقيق الوحدة العربية. وتفرض هذه المهمة سببين رئيسيين: السبب **الأول** للبرهنة، ولكي تعبّر القومية العربية عن نفسها وجدارتها ووجودها الفعلي، وهذا يتطلب استكمال صيغتها العملية في الواقع، أي بالوحدة، لأن الأمة تستطيع عن طريق الوحدة أن تدافع عن نفسها في مواجهة الابتلاع والتفتّت، وتكون أقدر على مواجهة أعباء الحاضر والمستقبل. أما السبب **الثاني** فهو أن تيار الوحدة في وجدان الجماهير تيار عميق ومؤثر، ويشكّل نقطة استقطاب مهمة، ويعطي لكثير من المواقف دلالاتها الفعلية، لأن الجماهير التي عاشت في ظلّ التجزئة، وعانت إذلال الأجنبي، وكانت لقمة سائغة للطامعين، تحسّ في أعماقها أن الردّ لا يكون إلا بالوحدة ومن خلالها.

وفي ظل هذه الحقيقة وهذا النزوع، كيف تتحقق الوحدة؟ قبل الحديث عن كيفية تحقيق الوحدة، لا بد من لفت النظر إلى بعض الملاحظات:

١ ـ إن عدداً من الكيانات القطرية الحالية مصطنع تماماً، ونشأ نتيجة الصدفة، أو نتيجة الأطماع أو التوسع الاستعماري، أو نتيجة اعتبارات آنية عارضة. وهذه الكيانات، بزوال المسبّبات التي أوجدتها غير قادرة على الاستمرار. لذلك يجب أن نميّز بوضوح بين الكيانات الكبيرة والقديمة، والتي كان لها وجود وملامح متميّزة في فترات زمنية متعاقبة، وهذه الكيانات المصطنعة. فإذا كانت الضرورة تقضي بمراعاة بعض الاعتبارات في العمل من أجل الوحدة، فإن هذه الاعتبارات تتفاوت بين قطر وآخر، وبين فترة وأخرى.

٢ ـ إن الضغط الخارجي لا يزال يعمل ويؤثر، من أجل استمرار سيطرته على المنطقة، وعلى تفتيت الأمة، وخلق كيانات، طائفية أو قبلية، مصطنعة فيها. وقد لاحظنا أنه في السنين الأخيرة بذلت جهود ومحاولات كبيرة ودؤوبة من أجل إقامة هذا النوع من الكيانات. ولذلك، وفي إطار العمل من أجل الوحدة، يجب أن نميّز بين الكيانات الفعلية، وتلك التي نشأت بهذا الشكل.

٣ ـ إن «دولاً» معنية، وبعد أن يتم الكشف عن ثروات معينة معدنية على وجه التحديد، أصبحت عملياً ترفض أية صيغة من صيغ الوحدة حتى تستأثر بخيرات هذه الثروة وحدها، وأبرز مثال على ذلك «الدول» النفطية في الخليج.

بعد هذه الملاحظات، نعود إلى السؤال الأساسي: كيف تتحقق الوحدة؟ وفي هذا الصدد لا بد من الإشارة إلى ما يلي:

ـ إن عدداً من الدول استكملت وحدتها في فترة سابقة اعتماداً على القوة، أي قامت الوحدة نتيجة وجود مركز قوي، وهذا المركز استطاع أن يستقطب ويضم دولاً أخرى، ولجأ إلى استعمال القوة أيضاً لتحقيق هذا الهدف.

ـ إن دولاً أخرى استكملت وحدتها نتيجة ثورات شاملة قامت فيها، وكان من جملة أهداف هذه الثورات استكمال الوحدة القومية.

ـ إن دولاً غيرها استكملت وحدتها في ظل ظروف دولية عاصفة، وبخاصة أثناء مراحل الانتقال الكبرى أو أثناء الحروب الدولية الكبيرة، إذ هيأت لها هذه الظروف

والتغيّرات فرصة الاستفادة والإمكانية لاستعادة أجزاء من أراضيها كانت مسلوبة، أو أن تتشكّل ضمن صيغة جديدة تحقق وحدتها تحقيقاً فعلياً.

لقد حصل هذا، أو ما يماثله، في حالات كثيرة، وفي مراحل عديدة. وفي المقابل، قامت وحدات قومية أخرى بالإرادة الحرة المشتركة لبعض الشعوب، أي قامت الوحدة من دون قوة وفي أوقات السلم نتيجة الرغبة والمصلحة المشتركة، وبهدف تصحيح أوضاع خاطئة سابقة.

لذلك لا يجوز أن نتصور طريقة واحدة لتحقيق الوحدة، قد تتحقق عن طريق الإرادة والحركة المشتركة، وقد تتحقق من خلال تطورات كبرى تحصل نتيجة اختلال الوضع الدولي أو نتيجة تغيرات داخلية كبيرة تعصف بالمنطقة. هذا مع التأكيد أن ما كان يمكن أو يجوز أن يحصل في فترات سابقة، وبخاصة استعمال القوة، قد أصبح الآن متعذّراً، أو على الأقل أكثر صعوبة، بسبب العلاقات الدولية الشديدة الحساسية، ونتيجة التوازن الدولي القائم في المرحلة التاريخية الراهنة.

إن القوة هي آخر الوسائل التي يمكن أن يفكر باستعمالها من أجل قيام الوحدة أو لضم بعض الأجزاء، هذا مع مراعاة الظواهر التي أشرنا إليها سابقاً، والتي لا يمكن التساهل معها على أساس أنها حقائق تاريخية، أو يمكن أن تعامل مثل أقطار أو كيانات متميّزة. بكلمة أخرى، قد تكون الأنانية، نتيجة الثروة، السبب الذي يدفع بعض الكيانات إلى عدم الاستجابة لرغبات الجماهير، وبالتالي إلى عدم الاستجابة لمطلب الوحدة، الأمر الذي يستلزم إجراءات إضافية تحملها على التخلي عن الأنانية والتشبّث، وبخاصة أن هذه الثروة ملك مشاع، ولا فضل في وجودها لأي جهد، وإنما هي هبة من الطبيعة، ومع ذلك، فإن الأمر من الحساسية والدقة ما يتطلب معالجة متروية ومتدرجة.

ومثلما أشرنا إلى أن للوحدة أكثر من طريق، فإن لها أكثر من صيغة أيضاً، إذ تبدأ من الوحدة المركزية الكلية، أي الوحدة الاندماجية الكاملة، إلى أن تصل إلى تخوم الدولة الفدرالية، وفي بعض الأحيان الكونفدرالية، وما كان صالحاً أو ممكناً في فترة معينة أو لشعب معين، قد لا يكون ممكناً الآن أو صالحاً لشعب آخر، وبخاصة بعدما مرت فترة طويلة من التجزئة الطويلة والمعقّدة. لذلك لا بد من التأكيد أن ليس للوحدة العربية الشاملة أو لأية وحدة تقوم بين قطرين صيغة ثابتة ونهائية. إن صيغتها تتوقف على مجموعة من الاعتبارات التي تتحدد في حينها، وبشكل موضوعي، شريطة أن تكون

وحدة مفتوحة، إذا كانت بين قطرين، وألا تشكل محوراً ضد أقطار أخرى، وإن تكن قابلة للنمو والتطور باستمرار.

إن اشتراط أن تكون الوحدة الشاملة، أو بين أي قطرين أو مجموعة من الأقطار، مركزية، أو أن يكون لها شكل معيّن ومحدد سلفاً، يجعل قيامها صعباً أولاً، ويخلق مخاوف لدى الأقطار الصغيرة ثانياً، وربما يعرّضها لاحتمالات سلبية أخيراً، كما حصل في أكثر من تجربة. وعليه، فإن من الأفضل والأكثر جدوى أن تبدأ الوحدة ضمن صيغة تراعي فيها الشروط الموضوعة إلى أقصى حدّ، بما في ذلك الفروق بين الأقطار، والعوامل النفسية أو المحلية، ودرجة التطور، وأن تكون قابلة للنمو والاستمرار. إن صيغة مثل هذه أفضل من أن نبدأ بوحدة مركزية، ثم نكتشف الفروق والعوامل المحلية، ونضطر إلى التراجع بعد ذلك.

الوحدة لا تعني الضم والإلحاق، كما لا تعني التماثل أيضاً. فمن أجل أن تقوم وحدة بين قطرين أو أكثر، أو من أجل أن تقوم الوحدة الشاملة، يجب أن تكون هناك إرادة واضحة، ورغبة حقيقية، على أن تراعى مصلحة كل قطر، ومصلحة الأقطار مجتمعة، فهي التي تصنع الوحدة، وهي التي تديمها وتحميها. أما إذا كانت الوحدة إلحاقاً أو ضمّاً لفائدة القطر الأقوى أو الأغنى أو الأكثر عدداً، فإنها إذا قامت فهي معرّضة لكثير من العوامل السلبية التي تجعل استمرارها صعباً أو تولّد شعوراً بالغبن والضغينة، الأمر الذي يعرّضها لاحتمالات الانهيار.

حتى التماثل الذي يفترض البعض أنه عنصر إيجابي، ويحاول تعميمه، كثيراً ما يكون عنصراً سلبياً. فالأقطار العربية التي هي بهذه السعة جغرافياً وبشرياً، والتي تأثرت بحضارات وعوامل كثيرة، والتي نمت في مناخات متنوعة، لا يشترط لقيام الوحدة بين أقطارها أن تكون متماثلة أو أن تكون متشابهة، إذ إن التنوع الموجود في الأقطار العربية، والاختلاف الموجود بينها، عنصر قوة وغنى، وليس العكس.

استناداً إلى ما تقدم، ونتيجة التجزئة الطويلة والحرص الذي تبديه الأنظمة للحفاظ على الكيانات، وللتفاوت الموجود بين الأقطار العربية من حيث التطور والكثافة السكانية ومستوى المعيشة، بسبب الثروات المعدنية ـ بخاصة النفط ـ التي وجدت في بعض الأقطار، وبسبب الفشل وخيبة الأمل التي واجهت بعض التجارب الوحدوية خلال العشرين سنة الأخيرة، فإن الوحدة، رغم أنها محرك أساسي وتشكّل أملاً للجماهير، تواجه صعوبات وعراقيل معقّدة. ولذلك ينبغي معالجة الصعوبات والعوائق

بكثير من الموضوعية والرويّة، ويجب أن تطرح الوحدة لا على أنها إلحاق وضم، وليست لمصلحة القطر الأقوى أو الأكثر سكاناً أو الأكثر فقراً، وليست إلغاء للخصائص المحلية أو الفروق القائمة، وإنما على أنها تعبير للقومية العربية عن نفسها، وهي لفائدة كلّ الأقطار، ويراعى فيها درجة التطور، وتكون حامية وأفقاً لدخول العصر، وبخاصة أن الأمة العربية بموقعها وإمكاناتها المادية والبشرية، وبتاريخها وتراثها، وقدرتها على أن تؤدي دوراً متميّزاً، هي واحدة من الأمم القليلة التي لم تستكمل وحدتها، ولم تظهر كامل إمكاناتها بعد.

سابعاً: القومية والعصر

من الأفكار التي تتردّد في مواجهة حركة القومية العربية أن عصر القوميات قد انتهى، وأن العصر الذي نعيش فيه يتطلب خيارات أخرى تتجاوز القومية، وبخاصة في ظل الانقسام الذي يميّز عالم اليوم. ومن جملة الخيارات التي تطرح عادة كبدائل: العلاقة الطبقية، وعلاقة الطبقة العاملة تحديداً، والتحالف الطبقي، أو العلاقة الدينية، أي رابطة الأخوة الإسلامية.

هذه الأفكار التي تتردّد في مجتمعات معينة كبديل للعلاقة القومية، نشأت وراجت بسبب العجز عن تقديم إجابات عن الأسئلة الأساسية التي تطرح أولاً، وبسبب قياس أوضاع المجتمع العربي على أوضاع مجتمعات أخرى مختلفة جوهرياً ونوعياً من ناحية ثانية، من دون الأخذ بعين الاعتبار الفروق، سواء من حيث استكمال تلك المجتمعات لوحداتها القومية، في الوقت الذي لم تصل الأمة العربية إلى هذه الوحدة، أو من حيث وجود تناقضات تجاوزت مرحلة التحرر الوطني داخل هذه المجتمعات، وبخاصة بين الطبقة المسيطرة والطبقة العاملة، الأمر الذي يجعل من العسير حلّ هذا التناقض إلا من خلال تغيير اجتماعي جذري، نظراً إلى وجود مصالح بين الطبقات المسيطرة والإمبريالية العالمية، وبالتالي عداء مستحكم بينها وبين الطبقة العاملة الوطنية، الأمر الذي يضطرها إلى البحث عن حلفاء، وإلى إقامة علاقات طبقية متجاوزة العلاقات القومية من أجل قهر العدو الطبقي المشترك.

هذا هو الخيار **الأول**، أما الخيار **الثاني** الذي يطرح فهو الخيار الديني، أي الرابطة الدينية، وبالتحديد الأخوة الإسلامية التي تتجاوز الحدود القومية.

إن الرابطة الدينية حتى على فرض إمكانية قيامها، لا يمكن أن تتجاوز الرابطة القومية أو أن تكفيها، لأن الرابطة القومية هي الأساس في قيام المجتمعات، بخاصة في العصور الحديثة. ان الرابطة الدينية، إضافة إلى استحالة تحققها في الواقع الراهن إلا كرابطة معنوية، فهي لا تتعدّى التقارب والتعاطف، وهي تنطلق في معطيات متفاوتة، ومن واقع مختلف، كما أنها غير قادرة، وغير مؤهلة للإجابة عن مشكلات العصر الحديث اعتماداً على تجارب ماضية وجزئية، لأن الدولة الدينية، بالمعنى الذي يفترضه السلفيون، لم تقم إلا خلال فترات قصيرة جداً، لا تتعدّى العصر الراشدي. وكانت تخضع في مراحل لاحقه للأهواء والاجتهادات والمصالح، الأمر الذي لا يجعل منها نموذجاً أو مثلاً يمكن أن يعاد تطبيقه في الوقت الحاضر.

استناداً إلى ذلك، ولكي نصل إلى تحديد يجعل الرابطة القومية هي الأساس، يجب علينا أن نعيد تأكيد بعض الحقائق الأساسية كالتالي:

١ ـ إن الرابطة القومية لا تنفي، ويجب ألا تنفي، وجود الصراع الطبقي في المجتمع العربي، شأنه شأن أي مجتمع آخر منقسم إلى طبقات، ويجب ألا يموّه هذا الصراع بحجة المصلحة القومية العليا، كما يحاول الرجعيون أن يفعلوا، وبالتالي أن يعطوا للقومية العربية مفهوماً رجعياً.

إن الصراع الطبقي حقيقة قائمة وثابتة، ولا يمكن نسيانها أو تأجيلها، ولكي تكون القومية العربية سلاح العصر وسلاح الجماهير، يجب أن تكون بمضمونها الاجتماعي تقدمية، أي إلى جانب الطبقات المسحوقة وضد الاستغلال.

٢ ـ إن الرابطة القومية لا تنفي إمكانية قيام تحالفات وعلاقات استراتيجية بين قوى التقدم العربية وقوى التقدم في العالم، وبخاصة الطبقات العاملة في البلدان الرأسمالية والقوى الاشتراكية وقوى التحرر الوطني.

هذه التحالفات ليست بديلاً من القومية أو نفياً لها، بقدر ما هي تأكيد لتقدمية القومية العربية في هذا العصر، ولكنها عنصر أساسي في مواجهة الاستغلال الداخلي والقوى الرأسمالية الخارجية. وبهذا المعنى فإن حركة القومية، كحركة تحرر وطني، فيصل أساسي في بناء مجتمعات جديدة وعلاقات دولية جديدة تعتمد على التحالف والمصالح المشتركة في وجه القوى الرجعية والرأسمالية والعنصرية في الداخل والخارج.

٣ ـ إن الرابطة القومية ليست بديلاً من الرابطة الإسلامية، لأنهما، من حيث الأساس، لا يمكن لواحدة أن تكون بديلة من الأخرى، فالرابطة القومية هي جوهر لعلاقة قامت على أساس لا خيار فيه، أي صفة ثابتة لشعب، كما هو ثابت لونه، في الوقت الذي تقدم فيه الرابطة الإسلامية نفسها كنظام سياسي واجتماعي بالدرجة الأولى. ولذلك، فإن المقارنة متعذّرة. ولا يمكن للرابطة القومية أن تتغيّر نتيجة رغبة الفرد أو الأفراد. بمعنى آخر، إن الرابطة الإسلامية مثل رابطة أية مجموعة في أي دين، هناك قضايا مشتركة بينها، لكنها معنوية بالدرجة الأولى، فإذا كانت الكاثوليكية، مثلاً، دين الأغلبية في أمريكا اللاتينية، فليس من شأن هذه الرابطة أن توحّد أو أن تقرّب هؤلاء إلى كاثوليكيي أفريقيا أو جنوب آسيا. أكثر من ذلك، ربما تكون هذه الرابطة سلاحاً لتمويه الصراع الحقيقي، أو جعله يأخذ مساراً غير صحيح أو غير صحّي، إذا ترافق مع التعصب والغوغائية.

ضمن هذا التصور، لا يجوز أن تطرح القومية على أنها خيار أو بديل من الماركسية. فالماركسية من جانب أساسي ينظر إليها ويتم التعامل معها باعتبارها محدّدة لقوانين تساعد على فهم الصراع وطبيعة الحركة في المجتمع، أي هي نظام اقتصادي واجتماعي بالدرجة الأولى، وهذا النظام لا يمكن أن يأخذ مداه الحقيقي ويتجسد إلا في مجتمع له إطار قومي طبيعي، وله صلات صحية ومتكافئة بغيره في المجتمعات التي تشكّل بمجموعها الإنسانية.

وضمن هذا التصور، أيضاً، لا يجوز أن تطرح القومية على أنها خيار أو بديل من الرابطة الدينية. فالدين رابطة معنوية، واعتقاد مبني على الاختيار الخاص، وهو شيء شخصي تماماً. حتى الصيغ والهياكل التي قامت، ولا تزال إلى الآن، فقد قامت وجاءت لاحقة للدين. وهذه الصيغ والهياكل، لكي تبرر نفسها وتحقق امتيازات ومكاسب، اعتبرت نفسها الواسطة بين البشر والخالق، في الوقت الذي لا يحتاج الدين، وبخاصة الدين الإسلامي، إلى واسطة من أي نوع.

من ناحية أخرى، إن المجتمع العربي، وإن كان الدين الإسلامي هو دين الأغلبية، ويعتبر الدين الأساسي، من حيث كونه شكّل ثقافة أو مناخاً نفسياً، فإنه ليس الدين الوحيد، فالمسيحية واليهودية، وحتى الوثنية، هي عقائد موجودة، وبخاصة الديانة المسيحية، وتدين بها مجموعات من المواطنين. ولذلك، فإن من شأن اعتبار الرابطة الدينية هي الرابطة الوحيدة أو الأساسية أن يمزّق المجتمع، وأن يخلق تناقضات بين

أبناء الوطن الواحد، وأن يشوّه الصراع الحقيقي الذي يجب أن يدور حول قضايا أساسية وبين قوى متناقضة بشكل رئيسي.

إن القومية، ضمن مفهوم تقدمي وديمقراطي، تشكّل الصيغة الملائمة للمرحلة الحالية، وهي الرابطة التي توحّد المجتمع، وتوفر له إمكانية التقدم، كما أنها تساعد على استبعاد التشويهات والانقسام، وترتفع فوق الصراعات الثانوية أو الهامشية.

ثامناً: الوحدة بين الشعار والتطبيق

مفهوم الدولة الكبيرة والدولة الصغيرة: الوحدة والدولة القطرية، هل تعني القومية، وتؤدي إلى صيغة واحدة في تعبيراتها العملية، إثر فشل التجارب الوحدوية؟

تكتمل صيغة القومية العربية في العصر الحديث من خلال توحيد الأمة في إطار سياسي عصري، وفي ظل مجتمع تسوده العدالة والتقدم، وفي سيادة الديمقراطية، أي حرية الرأي والتنظيم والتعبير والاعتقاد، وفي قيام علاقات متكافئة داخلياً ومع الدول الأخرى.

هكذا تعبّر القومية العربية عن نفسها، لكن ما حصل عملياً هو أن أبرز تجليات القومية في مرحلتها المعاصرة، منذ أن بدأت الدعوة إلى الانفصال عن الإمبراطورية العثمانية وحتى الآن، تركّزت في الوحدة العربية. وهذا الشعار، رغم أهميته، لم يحظ بالدراسة الموضوعية اللازمة، ولم يتجسد في صورة عملية قابلة للتطبيق، الأمر الذي جعله شعاراً طوباوياً في أحيان كثيرة، أو على الأقل لم يوضع ضمن مجرى عقلاني وعملي يؤدي إلى تحقيقه في نهاية المطاف.

صحيح أن الأغلبية الساحقة من مواطني هذه الأمة تمتلئ حنيناً وتوقاً إلى قيام الوحدة، وتعتبرها الصيغة التي تمكّنها من الدفاع عن النفس، والصيغة التي تفجّر الإمكانات، والتي تتجاوز مجرد الجمع للأجزاء، فإن هذا الشعار رغم أهميته وضرورة الاستمرار بطرحه، أصبح الآن أكثر صعوبة وتعقيداً من أوقات سابقة، لأنه **أولاً** لم يدخل في إطار العمل والإنجاز اليوميين، ولأنه ليس له تصور واضح ومتدرج **ثانياً**، بحيث ينتقل من مرحلة إلى أخرى، ومن حالة بسيطة إلى حالة مركّبة تليها، إذ ظل مجرد شعار يحرك العواطف، لكن لا يبني الدولة، ولأنه **ثالثا** اصطدم بتجارب فاشلة وبتراجعات متوالية، بحيث فقد جزءاً من عمليته أو جزءاً من مصداقيته، وبات يحتاج إلى الكثير من الجهد، لا من أجل إقناع الجماهير به، وإنما لإقناعها بإمكانية تحقيقه عملياً.

في ضوء هذا الواقع، ثم ما ترتب عليه من تعقيدات إضافية، وبخاصة بعد أن تكرّست الصيغة الإقليمية أو كادت، وبعد أن تدعّمت هذه الصيغة بالمصالح المادية للطبقات الحاكمة، أو نتيجة لاكتشاف الثروات المعدنية، بخاصة النفط، وبعد أن بدأت الانقسامات الطائفية والمذهبية تفعل فعلها في أقطار عديدة، نتيجة الامتيازات التي تتمتع بها شرائح من القوى الطائفية والمذهبية، وبعد أن تنبّه الغرب إلى القوى الكامنة في حركة القومية العربية، ومدى العداء الذي تكنّه للغرب الرأسمالي؛ في ضوء هذا الواقع، لم يعُد يُجْدي أن يطرح شعار الوحدة بصيغته العامة أو السابقة، رداً على هذه التحديات والثغرات، أي أن الوحدة لم تعُد تَعْني شيئاً حقيقياً ومهماً إلا بمقدار الصيغ العملية والواقعية التي يطرح بها وتجسّده.

ومن هنا، ولإعادة الثقة إلى الجماهير، ولاستعادة مصداقية هذا الشعار وعمليته، ربما يصبح من الضروري أن تقلب المعادلة التي طالما تم طرحها طوال الفترات الماضية. بكلمة أخرى، إن كل خطوة عملية، مهما كانت صغيرة، في اتجاه الوحدة، هي وحدها التي ستقود إلى الوحدة، إذا كانت هذه الخطوة جزءاً من عمل كبير مخطّط، وكانت بتوقيتها وطريقة تنفيذها صحيحة ومحكمة. ومن هنا، تبدو المزايدة أو الصيغ المتطرفة لقيام الوحدة هي عملياً ضد الوحدة، فأن يشترط لقيامها مثلاً فورية أو مركزية، وبخاصة في المرحلة الحالية، أو أن لا تقوم أية صيغة أقل منها أو بديلة منها؛ إن من شأن هذا الطرح الإجهاز على الوحدة، لا الرغبة في تحقيقها، وأن تلغى خصوصية كل دولة تدخل في إطار الوحدة، أو أن تسيطر الدولة الكبيرة على الدولة الصغيرة، أو أن تستبدّ الدولة الغنية بالدولة الفقيرة، أو أن تدفع الدولة المتخلّفة ثمن تخلّفها بالقهر والإعاقة والتعالي؛ إن من شأن هذه النظرة أو المعالجة لمسألة الوحدة أن تجعلها أكثر صعوبة وأبعد، وأن تجعلها مهددة ومعرضة للسقوط على فرض قيامها.

إن الوقوف عند بعض التجارب، وعند بعض الطروحات، تثبت الخطأ أو سوء النية، وتثبت عدم الرغبة أو عدم الجدّية، فوحدة مصر وسورية، مثلاً، سقطت أو على الأقل تراجعت قبل الانفصال، إذ بعد أن بدأت بذلك الزخم العارم، وبعد أن كانت تتويجاً لمرحلة تاريخية كاملة، أخذت بالتآكل، ثم بالتراجع، نتيجة الأخطاء والتجاوزات التي رافقت التطبيق، الأمر الذي ساعد وسهّل إمكانية التآمر، ثم الانقضاض، بحيث إنها سقطت إزاء أول امتحان جدّي واجهته. ومن الطبيعي أنه لا يمكن إغفال عنصري التآمر الخارجي والتواطؤ الداخلي، لكن هذين العنصرين كان من الممكن مقاومتهما، وبالتالي

إفشالهما، لو أن دولة الوحدة راعت مجموعة من الاعتبارات المتعلقة بدولة الوحدة ككلّ، وسورية بشكل خاص.

إن التطرق إلى هذه التجربة لا يعني إدانة أو تقويماً كاملاً، وإنما لفت النظر إلى صيغة من الصيغ التي ربما لم تقم على أسس صحيحة منذ البداية، أو لم تراعِ مجموعة من الاعتبارات والثوابت لجعلها تستمر وتترسّخ بعد أن قامت، وهي بالضرورة تحتاج إلى تقويم موضوعي صارم، وفي كل الجوانب، لا أن نكتفي بتحميل العنصر الأجنبي أو التواطؤ الداخلي مسؤولية فشل هذه التجربة.

وما يقال عن تجربة الوحدة بين مصر وسوريا، يمكن أن يقال عن مجموعة التجارب أو المشاريع الوحدوية التي طرحت خلال السنين الماضية، فالوحدة الاندماجية التي اقترحت بين سورية والعراق، والتي كانت منها وفيها أن تذوب حقبة طويلة، نسبياً، من العداء وتضارب المصالح والمواقف، وحتى الحساسيات، وأن تندمج جميع المؤسسات التي تربت على العداء والتناقض في ما بينها، من دون فترة من الاختبار واستعادة الثقة، ومن دون تدرج في الاقتراب والتلاحم؛ إن تلك الصيغة بمقدار ما تبدو وحدوية في الظاهر، بل ومفرطة في وحدويتها، كانت تعني العكس تماماً، أو هذا ما حصل عملياً على الأقل، خلال فترة قياسية في قصرها.

ويمكن أن يقال الشيء ذاته عن مشاريع الوحدة أو الاتحاد التي اقترحت أو «قامت» بين مصر وسورية والعراق، وبين مصر وسورية وليبيا، وبين ليبيا وتونس، وبين ليبيا والسودان ومصر، وبين اليمن العربية واليمن الديمقراطية.

إن هذه المشاريع، لدى بعض الأطراف على الأقل، ليست جدّية، وليست عملية، إذ إنها بمثابة ردّ على حالة طارئة، أو إحراج لبعض الأطراف أو ردّ عليهم، أي ليست وليدة دراسة موضوعية أو نتيجة قناعة أو رغبة حقيقية. وكانت في الغالب فوقية وشكلية، الأمر الذي جعل شعار الوحدة ذاته يتعرض لمزيد من التعقيد والصعوبة، وفقدان مصداقيته، وأكثر من ذلك جعله أقل أهمية وتأثيراً مما كان في أوقات سابقة.

إن مسألة الوحدة الآن تتعرّض لأصعب امتحان منذ أن طرح هذا الشعار، لأنه أصبح شعار الفئات الحاكمة أكثر مما هو شعار الجماهير وقواها السياسية، وأصبح شعاراً فوقياً، وليس شعار العمل اليومي وإنجاز العمل اليومي، وأصبح شعاراً للإلهاء والتخدير والمزايدة والإحراج أكثر مما هو تقارب وتعاون وصدق وتحالف على مستوى النضال بين الجماهير من أجل حياة أفضل. وبهذه الطريقة، أفرغ الشعار من محتواه الثوري أو

كاد، وأصبح للابتزاز والإلهاء وكسب الوقت، كما تحوّل إلى أداة بيد الحكام من أجل القمع أكثر مما هو سيف بيد الجماهير. لذلك، فإن إعادة النظر الجدّية في كيفية تحقيق الوحدة أمر بالغ الأهمية إلى أقصى حدّ، ويتطلب مواقف أكثر وعياً، وأكثر مسؤولية، من القوى السياسية لكيفية التعامل مع هذا الشعار وطرحه، أو لاتخاذ مواقف من الذين يطرحونه من دون أن يعنوه أو أن يكونوا جدّيين بالمقدار الكافي حين يطرحونه.

لقد أصبح أكثر «الداعين» إلى الوحدة هم أكثر الذين يقاومون الوحدة أو الراغبين في تحقيقها. وإذا ارتبطت الوحدة بقوى سياسية خلال فترة معينة، فإن جدّية هذه القوى تتمثل بالدرجة الأولى بالالتزام بهذا الشعار وتحقيقه عملياً، وأن تكون أكثر أمانة ووفاء في العمل، لا أن تستغل الشعار للوصول إلى السلطة فقط.

هل للوحدة صورة واحدة؟

أشرنا من قبل إلى أنه لاكتمال القومية لا بد من أن يكون لها إطار سياسي يجمعها، وإرادة مشتركة موحدة تعبّر عن نفسها من خلالها. أما شكل هذا الإطار السياسي ومراحل قيامه، وبالتالي اكتماله، فإن ذلك يتوقف على مجموعة من العوامل، وهذه العوامل ذاتها متغيّرة ومتطورة باستمرار، بحيث يشكّل توافرها إمكانية للانتقال إلى مرحلة أعلى وهكذا.

بكلمات أدق، لا يمكن أن تقوم الوحدة بين عشية وضحاها، كما يقال، وإنما تحتاج إلى اقتناع كامل من الذين يدعون إلى قيامها. وتحتاج إلى نضال يومي حازم، بحيث تصبح هدفاً وشعاراً وعملاً للجماهير كلها، وتحتاج إلى تصور علمي وعملي لمراحلها مرحلة بعد أخرى، بحيث تقود كل مرحلة إلى التي تليها، وتحتاج إلى تدرج وتفاعل يساعدان على زيادة التلاحم وتعزيز العناصر الإيجابية، وفي المقابل معالجة السلبية المعيقة التي تكوّنت عبر فترة طويلة من التجزئة والتباعد.

إن الوحدة العربية التي يفترض قيامها ليست هي جامعة الدول العربية القائمة في الوقت الحاضر، والتي اعتبرت، وقت قيامها، سقفاً للعلاقات التي يجب أن تقوم بين أبناء الأمة العربية، كما أن الوحدة العربية لا تعني الدولة المركزية أو الاندماج الكامل والفوري لأجزاء هذه الأمة. إن بين هذين الحدّين يمكن أن نجد صيغة أو مجموعة من الصيغ، وأن ننتقل من مرحلة إلى أخرى، وأن توجد الشروط والظروف التي تساعد على قيامها واستمرارها وتطورها.

لا يمكن أن نتصور قيام وحدة، يراد لها أن تدوم وتستقطب، بين قطرين متباعدين جغرافياً أو سياسياً، فوحدة، مثلاً، بين البحرين والجزائر، حتى على فرض إمكانية قيامها، لا يمكن أن تكون جدّية أو عملية، وبالتالي، لا يمكن أن تشكّل نواة لوحدة أوسع. ووحدة بين اليمن الديمقراطية، مثلاً، والمغرب متعذرة أيضاً في ظل التباعد الجغرافي والسياسي معاً.

وكذلك الحال في ما يتعلق بشكل هذه الوحدة، إذ لا يشترط سلفاً أن تكون لها صيغة واحدة، أو أن تكون مركزية، مثلاً. إن الشرط الإيجابي والأهم في قيام صيغة وحدوية أن تكون متطورة باستمرار، وأن تكون قابلة للاستقطاب.

إن العامل الجغرافي يؤدي دوراً أساسياً في قيام الوحدة، ولذلك يجب أن يفهم هذا العامل، وأن يوظف بشكل إيجابي من أجل قيامها. فالأقطار المتجاورة أو المتقاربة مهيأة أكثر من غيرها لقيام علاقات في ما بينها. وهذه العلاقات إذا كانت منفتحة، ولا تشكل محاور، يمكن أن تعتبر خطوات في اتجاه الوحدة.

اعتماداً على هذا العامل، وإذا أخذنا بعين الاعتبار العوامل الأخرى، السياسية والاقتصادية، وحتى التاريخية، يمكن تصور قيام «وحدات» بين مجموعات من الأقطار تؤدي في النتيجة إلى قيام الوحدة الشاملة.

فوحدة الجزيرة العربية والخليج، مثلاً، في ما إذا قامت، والتي يجب ألا تكون مقصورة على الأغنياء، يمكن أن تكون ركناً في الوحدة الشاملة، ووحدة مصر والسودان وليبيا تفرضها وتسهلها عوامل وشروط عديدة، ووحدة العراق وسورية ولبنان والأردن وفلسطين ممكنة وتتوافر لها مقومات أساسية، وكذلك الحال بالنسبة إلى المغرب العربي بأقطاره الثلاثة.

هذه «الوحدات» التي نفترض إمكانية قيامها، وفي حال توافر شروط إيجابية، هي الطريق إلى الوحدة الشاملة. أما القفز فوق هذه الإمكانية أو هذه الفرضية، وهي وحدها الواقعية والعملية، من أجل صيغ مختلفة للوحدة، فأغلب الظن أنها لا تؤدي إلى تسهيل قيامها، بخاصة في ظل الظروف الإقليمية والعالمية القائمة في الوقت الحاضر.

لا يعني هذا أنه الشكل الوحيد، لكنه أقرب الأشكال إلى الواقع وأسهلها تناولاً وإمكانية، وبالتالي أكثرها عملية مع التشديد مرة أخرى على مجموعة من الشروط الإضافية:

ـ أن تكون هذه الصيغ مرحلية، أي ليست نهائية، أو بديلاً من الوحدة الشاملة، وأن تكون منفتحة، أي لا تشكل محاور متناقضة ومتصارعة، وألا يكون قيامها سبباً يمنع قيام علاقة بينها وبين الوحدات الأخرى، وأن تتطور من خلال التفاعل والزمن لتصبح أكثر فأكثر أقرب إلى الوحدة المركزية.

ـ إلى حين قيام هذه «الوحدات» أو ما يماثلها، يمكن أن تقوم وحدات أصغر منها بين قطرين ومجموعة من الأقطار، لكن يشترط لقيامها أن تكون نواة لوحدات أكبر أو تمهيداً لخطوات أعلى تعقبها وتكملها. وكما اشترطنا مجموعة من الشروط والضوابط في الوحدات الجغرافية، فمن باب أولى ضرورة توافر هذه الشروط للوحدات التي دونها. ولكي تكتمل صورة الوحدة، وتكون ضرورة معبّرة عن حاجة الجماهير ومستقبلها، لا بد من أن تقترن بهدف إقامة المجتمع الذي تسوده العدالة والتقدم.

ـ إن هدفي العدالة والتقدم لا يقلّان أهمية عن قيام الوحدة ذاتها، أو بالأحرى يجب أن يتوافرا من أجل قيامها؛ إذ رغم أن الوحدة هدف بذاتها وضرورة بفرضها منطق الأشياء، أي يجب أن تكون هي القاعدة، والتجزئة هي الحالة غير الطبيعية، فإن قيامها في العصر الحديث يرتبط أيضاً بضرورة إقامة مجتمع من نمط جديد؛ مجتمع نقيض للقائم حالياً، أو بعبارة أخرى، مجتمع يرتكز على علاقات صحية ومتكافئة، تحقق الحرية والعدالة والقوة والتقدم. وإن أهدافاً بهذا الحجم وبهذه الأهمية لا يمكن أن تحققها إلا الجماهير المحرومة والمسحوقة التي عانت الكثير في ظل الأوضاع الراهنة. أما الأنظمة الحاكمة، التي قد تطرح بعض المشاريع الوحدوية، وتكون غالباً على شكل هبات أو رشاوي، فإنها تهدف، بالدرجة الأولى، إلى كسب جزء من الجماهير أو إلى كسب الوقت.

أما كيف تحشد الجماهير لتحقيق هذا الهدف، فإن الأمر لا يقتصر على تحريك طموحها واستنهاض هممها، وإنما يتطلب أيضاً وجود مصالح حقيقية لها، ويتطلب زيادة وعيها وإشراكها فعلياً في النضال. بهذه الطريقة لا تعود الوحدة العربية هدفاً معنوياً فقط، وإنما تصبح قوة مادية تحرك وتستقطب، وتصبح هدف النضال اليومي، كما تخرج من مزايدة الحكام وابتزازهم، تخرج أيضاً من هيمنة أو احتكار بعض القوى السياسية التي تدّعي وحدها صفة القومية، وبالتالي تمثيلها.

إن تحقيق العدالة في المجتمع العربي، في الظروف الحالية أو في المستقبل، ظروف القهر والاستغلال والتفاوت، يكتسب أهمية إضافية ويولّد قوى جديدة لدى

الجماهير، الأمر الذي يجعل إمكانية قيام الوحدة أكثر وأقوى، لأنها تأخذ صوراً وأشكالاً في النضال، وتصبح هدفاً دائم التحقيق، أي تتحول من كونها مجرد شعار، أو ورقة بيد الأنظمة، إلى إنجاز يومي وفعلي في العمل السياسي.

وما يقال عن ضرورة ارتباط الوحدة بالعدالة، يقال أيضاً عن ضرورة ارتباطها بالديمقراطية، وهذا الارتباط لا يتحقق كنتيجة، وإنما كممارسة وصيرورة في حالة الاكتمال الفعلي من خلال العمل اليومي. فالممارسة الديمقراطية، وقيام علاقات ديمقراطية، وتمتع الجماهير بهذا الحق، لا يسهل قيام الوحدة فقط، وإنما يعطيها أيضاً، وسلفاً، مضموناً تقدمياً وإيجابياً، حالياً وفي المستقبل معاً.

إن مطلب الديمقراطية لا يقلّ أهمية عن الوحدة ذاتها، إذ إضافة إلى كونه مطلباً حيوياً للجماهير، فإنه المحتوى الحقيقي والفعلي الذي يجب أن تكون عليه هذه الوحدة، وهو أيضاً المناخ الذي يساعد على قيامها، ثم على استمرارها وحمايتها بعد أن تقوم.

وهذا المطلب يشكل ضمانة وحلاً في آن واحد، فهو يضمن قيام الوحدة من خلال الإدارة المشتركة للأقطار ومساهمة الجماهير في قيامها، وبالتالي قيام العلاقات على أسس من التكافؤ والرضا، وهو حل لمشكلات الأقليات العرقية والدينية والمذهبية، إذ ما دامت الديمقراطية هي الإطار الذي تقوم عليه العلاقات في المجتمع، فإن مشاكل الأقليات التي تظهر وتستفحل في مجتمع غير ديمقراطي، تجد لها حلاً على اعتبار أنها جزء من مجتمع تتمتع فيه الأغلبية أيضاً بحرية الرأي والاعتقاد، وبالتالي مشكلة الأقلية ستجد لنفسها حلاً ما دامت مشكلة الأغلبية قد حلت، ولا يمكن تصور العكس، كما تروّج بعض التطبيقات التي جرت في أكثر من قطر، حيث ادعت إعطاء هذه الأقليات حق الحكم الذاتي واللامركزية، لأن أياً من هذه الحقوق لا يمكن أن تكون قائمة إلا في مجتمع يتمتع بمجموعة، وخصوصاً بأغلبيته، بحق الحكم والتقرير، أي بالديمقراطية.

إن الديمقراطية ليست نتيجة لاحقة أو هدفاً بعيداً، وإنما هي ممارسة وعلاقات ونمط معين من التفكير والتعامل، بدءاً من أصغر خلية في المجتمع وحتى قمة السلطة، ولا يمكن أن تتكرس إلا من خلال الممارسة الفعلية، كما أنها تغتني وتتكامل من خلال التجربة والعمل.

وتجدر بنا الإشارة أخيراً إلى أنه في حال غياب الديمقراطية، فإن من السهل التآمر على الوحدة وإسقاطها. كما حصل للوحدة التي قامت بين مصر وسورية. فحين غابت

الديمقراطية، وبالتالي غابت الجماهير، وتم الاستغناء عن المؤسسات الحقيقية المعبّرة عن القوى الحيّة في المجتمع، لم يتصدّ أحد للقوى التي انقضت على الوحدة وقوّضتها، وبالتالي كان من السهل سقوطها.

وكما ذكرنا من قبل، يجب أن يقترن قيام الوحدة بضرورة بناء مجتمع عصري وأكثر تقدماً، لأن عملية بناء الوحدة ليست مجرد ضم الأجزاء أو جمعها، وإنما هي إعادة خلق للمجتمع العربي، وإعادة تنظيم وصياغة من نمط مختلف تماماً عما هو قائم حالياً، وهذا يقتضي منهجاً واقعياً حياً، للمجتمع القائم، وتصوراً للمجتمع يراد بناؤه. بعبارة أخرى، يجب أن يكون العلم، ويجب أن تكون العقلانية، ويجب أن تكون منجزات العصر الذي نعيش فيه، هي الأسس التي تعتمد كأدوات في الفهم والتعامل، وأخيراً في إعادة البناء، ويجب أن نمتلك تصوراً للوحدة يتجاوز ما يعتبر جمعاً لمال هو مقسم في الوقت الحاضر، ويملك بذاته قوة ثورية لإعادة الخلق والبناء. وإلا فإننا نخطئ في فهم القوة الكامنة في الوحدة، أو على الأقل نتعامل معها تعاملاً تقليدياً قاصراً. وهذا القصور أو هذا الفهم للوحدة ليس رومانتيكيا، وإنما هو كشف عن القوة الحقيقية المختزنة في هذه الفكرة التي من شأنها أن تغيّر تغييراً شاملاً في بنية المجتمع، وفي أهميته، وفي دوره، ليس لإثباته فقط، وإنما على مستوى عالمي أيضاً.

أما في حال قيام الوحدة، فإن الدور المنوط بها يتجاوز واقع الدول الاثنتين والعشرين القائمة حالياً، والتي تعتبر نماذج للتخلف والضعف والاستنزاف، إضافة إلى جوانب الضعف الكثيرة التي تميّزها، سوف يؤهلها وضعها الجديد لأن تؤدي دوراً ليس في إطار فعالية التخلف والضعف والاستغلال فقط، وإنما في تقديم نموذج جديد في العصر الحاضر، وفي إعفاء المجتمع الدولي من عبء معالجة إحدى قضاياه المعاصرة. وسوف تكون الدولة الجديدة أداة سياسية في إعادة صياغة للعلاقات الدولية على أسس جديدة.

تاسعاً: نماذج التطبيقات الوحدوية في العصر الحديث

تعتبر تجربة الوحدة التي قامت بين مصر وسورية منذ عام ١٩٥٨ وحتى عام ١٩٦١ من أبرز وأهم التجارب الوحدوية في العصر الحديث، فقد كانت تلبية لحاجات حقيقية بين القطرين، وكانت رداً على التحديات الإقليمية والخارجية التي واجهت قطرين متحرّرين، وكانت استكمالاً لعناصر القوة ليس في القطرين وحدهما، وإنما

لقوى الجماهير العربية على امتداد الوطن، وكانت أيضاً خطوة على طريق الوحدة العربية، وكانت أخيراً، ومن جانب مهم منها، من صنع الجماهير التي فرضتها، أو على الأقل حملت النظامين على تبنّيها أولاً، ثم على تحقيقها بعد ذلك.

وبقيام الوحدة، نشأت أوضاع جديدة على امتداد المنطقة كلها، تتجاوز كثيراً حجم القطرين، وتتجاوز أهمية القطرين، كل على انفراد، كما أدت إلى تغييرات عميقة تجاوزت المنطقة. وقد استفادت دولة الوحدة من حالة النهوض ذاتها، وتعززت واتسعت بقيام دولة الوحدة، ليس على مستوى المنطقة فقط، وإنما على مستوى العالم الثالث، الأمر الذي أدى إلى سلسلة من التغيرات في المنطقة، وفي العالم. فكانت ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٨ في العراق، وكان تعاظم ثورة الجزائر، وكانت الثورات في القارة السوداء، وكان أيضاً تغير نظرة العالم إلى الوحدة، وإلى الدولة الجديدة.

وبقيام هذه الوحدة، كان يفترض أن تكون مركز استقطاب، وأن تتسع وتقوى، وأن تستمر أيضاً، لكن ما كادت تدخل عامها الثاني حتى بدأت تفقد إشعاعها ويتقلص تأثيرها، وبدأت تعاني مصاعب وإشكالات، وبخاصة على مستوى الإقليم الشمالي، إذ تغيرت بنية الحركة الشعبية، بعد أن أفرغت من محتواها وقواها، وتحوّلت إلى مجرد هياكل، وغابت الديمقراطية التي كانت أساساً في النهوض الوطني الذي عمّ سورية خلال فترة الخمسينيات كلها، كما تغيرت بنية الجيش الذي كان وطنياً، والذي ساهم في حماية الديمقراطية والحركة الوطنية، ليصبح أداة فنية وبيروقراطية يسهل النفاد إليها وإغراء عناصر فيها. كما أن نظرة العناصر الإدارية بخاصة التي جاءت من الإقليم الجنوبي، كانت تتسم بالاستعلاء والغرور، وكان فهمها للوحدة وتعاملها يتسمان بالبيروقراطية وضيق الأفق. هذه الأسباب، وأخرى غيرها، جعلت من اليسير التآمر عليها وإنهاءها من دون أن تجد من يحميها ويدافع عنها، وبسقوطها تولدت خيبة أمل كبيرة، وأصبحت قضية الوحدة أصعب من قبل.

ومثلما أشرنا من قبل، إن هذه القضية تتطلب دراسة معمقة، ليس باعتبارها تاريخاً لمرحلة مهمة فحسب، وإنما لمعرفة جوانب القوة والضعف التي اتسمت بها، لكي يستفاد من جوانب القوة، ولكي يتم تجنب النقاط السلبية التي شابتها. والدراسة المطلوبة ليست إدانة لطرف وتبرئة لطرف آخر بقدر ما يراد منها تقويم لتجربة تعتبر الأولى في العصر الحديث، وفي ضوء فهمها يمكن أن تقدم في المستقبل تجارب أخرى أقوى منها وأرسخ.

بسقوط تجربة الوحدة بين مصر وسورية، تراجع المدّ الوحدوي عامة، ودخل مرحلة جديدة يمكن إطلاق تسمية المرحلة الورقية عليها، لأن جميع المشاريع والمحاولات الوحدوية التي طرحت كانت تتسم برد الفعل والمزايدة والإحراج أكثر مما تهدف إلى إقامة الوحدة، أو خلق الظروف أو المناخ الذي يساعد على قيامها. فكانت وحدة مصر وسورية والعراق عام ١٩٦٣، والتي لم يقدَّر لها أن ترى النور، ثم كانت الوحدة المصرية ـ السورية، والتي أنشأت بعض الأجهزة الإدارية الشكلية، لكن كان واضحاً أن الذين أقاموها لم يعنوها جدّياً، كما أنها لم تستمر طويلاً، حتى على مستوى الأجهزة الشكلية، وأعقب ذلك وحدات آنية وورقية بين مصر وسورية وليبيا، أو بين مصر وليبيا والسودان، أو بين ليبيا وتونس، أو بين ليبيا والتشاد. وأخيراً وحدة وجدة، التي لا تختلف نوعياً عن كل «الوحدات» المماثلة التي سبقتها، والتي تعتبر بالدرجة الأولى محوراً سياسياً أكثر مما هي صيغة من صيغ الوحدة، وتعتبر حلاً أو افتراض حل لبعض المشاكل السياسية أو الاقتصادية الطارئة.

هذا النمط من الوحدة، على مستوى الشعار، أو على مستوى الإنجاز، ليس من شأنه أن يعيق قيام الوحدة فحسب، وإنما من شأنه أيضاً أن يفقدها أهميتها وجدّيتها، وأن يكسرها كشعار للمستقبل، كما هو الحال بالنسبة إلى عدد من الشعارات التي ترفع، لا بهدف التحقيق، وإنما بهدف إفراغها من مضمونها، وإلحاق السوء بسمعتها، وبالتالي التآمر عليها بدعوى تبنّيها والحرص عليها.

هذا النمط من الشعارات والسلوك هو التواطؤ، بل التآمر على أحلام الجماهير الشعبية وطموحاتها، فالمطلوب تيئيس هذه الجماهير وإفقادها الثقة بالشعارات التي آمنت بها، وإلحاق أكبر الأذى الذي يبلغ حدّ السخرية بما اعتقدته طريقاً إلى حلّ مشاكلها والتغلب على التخلف الذي تعيش فيه، وهذا ما يحصل عملياً من خلال المشاريع الوحدوية التي تطرح.

إن التعامل مع الشعارات والقضايا الأساسية بهذا المقدار من الخفة مهما كانت النيات، يلحق بهذه الشعارات والقضايا أكبر الضرر، إذ يفرغها من محتواها ويفقدها جدّيتها وثقة الجماهير بها، الأمر الذي يجعل إعادتها إلى التداول والجدية أمراً بالغ الصعوبة، وبخاصة أن العمل السياسي يقاس بنتائجه لا بالنيات الكامنة وراءه.

كيف نعيد للقضايا جدّيتها، وللشعارات مضمونها ودلالاتها، وللجماهير ثقتها؟

بدايةً، لا بد من التعامل مع القضايا والشعارات بروح علمية بعيدة عن الانفعال والتطرف، وبطريقة عقلانية تجعلها شيئاً ملموساً أو قابلاً للتحقيق، كما لا بد من إدانة كل الممارسات الخاطئة وتعريتها أمام الجماهير، وتقديم البدائل المقنعة والواضحة بروح المسؤولية، وإعطاء القضايا المطروحة صيغة عملية. إن من شأن هذا أن يردم الهوة التي اتسعت بين الشعار وتحقيق هذا الشعار، وأن يساعد على رؤية أوضح الأمور، كما أنه سيبلور وعياً لدى الجماهير يمكنها من اكتشاف التزوير وإدانة المبالغة وعدم الانسياق اللفظي.

صحيح أن مهمة من هذا النوع تشكل عبئاً إضافياً للعمل الوحدوي، لكنها ضرورية إلى أقصى حدّ، إذ إن الموقف النقدي المشبع بروح المسؤولية والجدّية، هو البداية التي تساعد على ردّ الاعتبار إلى كثير من القضايا والأفكار والشعارات المطروحة. أما الاستمرار في إرجاء الموقف النقدي، أو عدم إيلائه الأهمية التي يستحقها، والتعامل مع المواقف المطروحة بالازدراء والسخرية فقط، فإن ذلك يساعد على استمرار الموقف النقيض، أي يساعد على التزوير والتشويه والخطأ.

عاشراً: القومية والوحدة والأحزاب السياسية

مسؤولية الأحزاب السياسية في ما آلت إليه قضية الوحدة العربية، لا تقلّ، معنوياً، عن مسؤولية الأنظمة السياسية القائمة، مع اختلاف نسبي بين حزب وآخر، تبعاً لحجم الحزب والدور الذي نذر نفسه له. وإذا لم تكن من مهمة هذا الفصل أن يؤرخ لعلاقة هذه الأحزاب بالوحدة العربية، أو أن يقوِّم هذه العلاقة بصورة كاملة، فإن من مهمته أن يلفت النظر إلى عدد من الملاحظات، على مستوى الفكر، وعلى مستوى التنظيم في أكثر من قطر، وفي أكثر من مرحلة، لكي نستخلص في النهاية دروساً وإمكانية أفضل لرؤية المستقبل:

الملاحظة الأولى: لم تتعدّ قضية الوحدة، بنظر الأحزاب، كونها شعاراً لاستقطاب الجماهير وتحريك عواطفها، أو لإحراج بعضها بعضاً، سواء برفع هذا الشعار في مرحلة أم عدم رفعه في مرحلة أخرى، من دون أن يكلف أي من هذه الأحزاب نفسه بتقديم برنامج عملي لكيفية تحقيق هذا الشعار وربطه بالمهمات الآنية أو الاستراتيجية. ولذلك ظلت قضية الوحدة، بنظر هذه الأحزاب، قضية مؤجلة، وعندما طرحت للتنفيذ العملي تباينت الاجتهادات حولها إلى أقصى حدّ، ثم تباين الموقف منها بعد قيامها.

بكلمة أخرى، لا يملك أي من الأحزاب، حتى اللحظة الراهنة، تصوراً محدداً وواضحاً لكيفية قيام الوحدة، بل أغلب ما تملكه هذه الأحزاب مجرد شعارات تمليها الحالة الراهنة، أو تصور غامض ومرتبك عن وحدات أخرى قامت في أوروبا في القرن الماضي.

الملاحظة الثانية: في الوقت الذي كان يفترض أن تكون الوحدة قضية مسلّماً بها، وليست بذاتها مجالاً للرفض أو القبول ـ تماماً كما هو حال الدفاع عن الوطن ـ وكان من الضروري والسهل أن يتفق على برنامج الأدنى بخصوصها، من دون إحراج، ومن دون مزايدة، فقد أصبحت إحدى قضايا الصراع الأساسية بين الأحزاب، وفي مراحل حاسمة من تاريخ النضال السياسي، كما أصبحت سبباً للانقسام والتناقض بين قوى تجمعها قواسم مشتركة عديدة.

إن تصحيح الأخطاء التي رافقت قيام وحدة مصر وسورية، مثلاً، أو مسألة علاقة العراق بعد ١٤ تموز/ يوليو بدولة الوحدة، كان يفترض أن تعالج ضمن منطق وحدوي، وبهدف الوصول إلى أفضل صيغة لحماية الوحدة واستمرارها، وفي قدرتها على التكامل والانسجام مع أقطار أخرى أصبحت مهيأة لخطوة من هذا النوع. كما كان يفترض أن تعالج من دون تحديات أو إحراج، لو أن الأحزاب السياسية والقوى السياسية الفاعلة اتفقت على برنامج الحد الأدنى في قضية الوحدة.

الملاحظة الثالثة: تنازلت الأحزاب في الحكم وفي المعارضة، عن استقلالها، وعن ممارسة دور الرقابة وتقويم الأخطاء، وتخلّت أيضاً عن البرنامج المشترك، وأصبحت بالتالي امتداداً للسلطة، سلطة الحكم حين تكون فيه، أو حكم آخر حين تكون معارضة له. وبهذا التغيّر الذي حصل، تم التنازل عن البرنامج السياسي الذي كان يميزها أو كان يحميها من القوى الأخرى، وأصبح الحفاظ على النظام هو الهدف وهو الغاية. وبالمقدار نفسه أصبحت الأحزاب الأخرى، المعارضة في الجانب الآخر، امتداداً لنظام آخر.

إن الاستقلال الذي يجب أن تتمتع به القوى السياسية والشعبية، ودور الرقابة الذي كان يفترض أن تمارسه، والحرص على البرنامج والشعارات السياسية التي أوصلتها إلى السلطة أو إلى المشاركة فيها، كثيراً ما تخلّت عنها بمجرد تغيّر وضعها، وعلى التحديد قربها أو بعدها من السلطة.

وتفريعاً عن هذه النقطة أصبحت الأحزاب، رغم مظهرها القومي، بعيدة من الهموم الفعلية لجماهير القطر الذي تعمل فيه، لأنها أصبحت امتداداً لوضع سياسي أو تنظيمي في قطر آخر، وهي بهذه الصفة لم تعد، كقوة سياسية، مرتبطة بواقعها وجماهيرها، الأمر الذي أضعفها وعزلها، وسهّل تصفيتها أيضاً. وهناك أمثلة كثيرة على ذلك، بل بلغ الأمر في حالات معينة أن أصبحت هذه القوى أو هذه العناصر، ضحية وقرباناً نتيجة التقارب الذي حصل بين أنظمة كانت متعادية.

بعد هذه الملاحظات، لا بد من أن نلقي نظرة على أنماط الأحزاب القائمة من خلال موقفها تجاه القومية والوحدة العربية:

ـ أحزاب قطرية، وبعضها إقليمي تماماً، غير معنية، عملياً، بموضوع الوحدة، ويتركّز نشاطها وتنظيمها في إطار الدولة التي تقوم فيها، وهذه إذا تطرقت إلى موضوع الوحدة، فلا يتعدّى ذلك الشعار العام، أو حين تصبح الوحدة قضية تهمّ القطر ذاته. وهذه الأحزاب، في الغالب، تعالج القضايا من منظور عملي، أي ليس لها بنىً فكرية، وليس لها استراتيجيا بعيدة الأمد توجه عملها وتقوده.

وضمن نمط الأحزاب القطرية، هناك أحزاب إقليمية تصدر عن موقف أيديولوجي مناهض للقومية العربية والوحدة، وتعبّر، عن هذا الموقف بسلوك عملي، وهي في غالب الأحيان أحزاب الأقليات الدينية أو العرقية.

ـ أحزاب قومية، وهذه الأحزاب، رغم أنها تتبنى الوحدة، إلا أنها تتفاوت من حيث منطلقاتها النظرية، ومن حيث تنظيمها، فبعضها نشأ معادياً للتيار الماركسي والأحزاب الشيوعية، ولذلك أخذ موقف العداء لهذا التيار، وأصبح بالتالي يمينياً أو أقرب إلى اليمين، من خلال تبنّيه لأيديولوجيا يمينية، أو من خلال تمثيله لمصالح اليمين، كما أنه بقي في مجال العمل والتنظيم في إطار القطر الذي نشأ فيه.

وهناك أحزاب قومية حاولت أن تكون بديلاً للماركسية والأحزاب الشيوعية، فأخذت عن الماركسية بعض منطلقاتها وشعاراتها، إضافة إلى طريقة التنظيم القائمة في الأحزاب الشيوعية، وحاولت أن تقدم لنفسها أيديولوجية متكاملة من خلال تبنّيها للقومية والوحدة، لكن من دون تحديد واضح وكامل لكيفية تحقيقها أو لعلاقتها بالديمقراطية، أو لعلاقة الاثنتين بالاشتراكية. ولذلك تفاوتت مواقف هذه الأحزاب واجتهاداتها، ولا تزال، وتختلف هذه المواقف والاجتهادات في ما إذا كانت هذه الأحزاب في السلطة أو خارجها.

ـ أحزاب أممية، وهذه الأحزاب لا تتبنى القومية، بل تعتبرها عائقاً في وجه أيديولوجيتها، سواء أكانت هذه الأيديولوجيا طبقية أم دينية، ولذلك كانت لهذه الأحزاب والحركات مواقف تجاه الوحدة العربية سلبية في غالب الأحيان.

هذه الأنماط من الأفكار والتشكيلات السياسية تغيرت وتطورت نتيجة عوامل عديدة، فبعض الأحزاب القطرية ما لبث أن تأثرت، وإن كان بنسب متفاوتة، بحالة النهوض أو التراجع، فتغيرت نظرتها أو مواقفها تجاه الوحدة العربية، والأحزاب الأممية، وبخاصة الشيوعية، التي كانت تعتبر حركة القومية العربية حركة رجعية ومعادية، ما لبثت أن أعادت النظر تجاه هذه الحركة، واتخذت مواقف أكثر إيجابية. كما أن بعض الأحزاب القومية التي كانت معادية للفكر الماركسي أصبحت أقرب إلى هذا الفكر، وبعضها الذي قام على أساس يساري أو أقرب إلى اليسار، ما لبث أن تخلى عن هذا الاتجاه بمجرد أن وصل إلى السلطة.

هكذا كانت، بصورة عامة وإجمالية، مواقف الأحزاب السياسية خلال فترة طويلة نسبياً من الزمن، لكن ما يمكن تسجيله هنا هو أن الأحزاب بمفردها، أو بمجموعها، لم تستطع أن تقدم تصوراً علمياً وعملياً للقضايا الأساسية المطروحة، فاكتفت بالهروب من هذه القضايا أو تأجيلها، أو تقديم إجابات عامة عنها، الأمر الذي جعل الحيرة تستمر، وجعل المبادرة تفلت من أيدي هذه الأحزاب، وبالتالي تزايد ضياع الجماهير وزاد ابتزازها من قبل الأنظمة الحاكمة، وأصبحت قضية الوحدة العربية والقضايا المركزية أكثر صعوبة وأكثر بعداً مما كانت عليه من قبل.

إن تيار الوحدة العربية الذي يواجه تحديات بسبب فشل بعض التجارب، وتركّز الكيانات والمصالح الإقليمية، وغياب نظرية أو برنامج للوحدة العربية، وتراجع الأحزاب التي تبنّت هذا الشعار، وضمور العمل الوحدوي، وصراع وتناقض القوى التي يمكن أن تلتقي على برنامج الحدّ الأدنى، لا يمكن أن يستعيد قوته وتأثيره إلا من خلال صيغ جديدة، ومن خلال نقد تجارب الماضي، ومن خلال العمل العقلاني الدؤوب والمستمر من دون أوهام أو انفعال، ومن دون حرق للمراحل أو القفز فوقها.

حادي عشر: الوحدة العربية والنفط

من خلال قيام الكيانات القطرية، منذ عشرينيات هذا القرن، وتكوّن مصالح لفئات، ثم لطبقات؛ ونتيجة القيود التي فرضت على الانتقال والإقامة بين البلدان العربية، عكس

فترات سابقة، وبسبب الصراع المفتعل الذي غذّته القوى الاستعمارية أيضاً؛ وأخيراً نظراً إلى قيم وصيغ التعامل، وأبرزها جامعة الدول العربية التي أقيمت عام ١٩٤٦، والتي اعتبرت الإطار والسقف للعلاقات العربية، بحفاظها على الكيانات القطرية وعدم التدخل في الشؤون الداخلية؛ تحدّدت ملامح جديدة للوضع العربي مختلفة عن فترات سابقة، ومختلفة أيضاً عن الطموح الذي يراود الوطنيين والتقدميين ببناء دولة عصرية كبيرة وقوية.

لقد حصل هذا منذ عشرينيات هذا القرن، وبنتيجته تكوّنت كيانات ومصالح ونظريات، أما بعد أن قامت إسرائيل، وبعد أن تم اكتشاف النفط، بهذه الكميات، فقد أصبحت المشكلة أكثر تعقيداً. فالأقطار التي كانت غنية، نسبياً، وكانت أكثر تقدماً، والتي كانت بمثابة مراكز استقطاب ودعم للأقطار الفقيرة والأقل تقدماً، لم تلبث أن تغيرت أوضاعها نتيجة العاملَين المشار إليهما، إذ تحملت هذه الأقطار عبء المواجهة مع إسرائيل، وما يعنيه ذلك من استنزاف، ولم تحظ من الثروة النفطية في أراضيها إلا بالقليل، الأمر الذي جعل الأقطار النفطية، المتخلفة والقليلة السكان، تتحكّم في القرارين: الاقتصادي والسياسي، مع ما خلفته الثروة النفطية من تغيير زلزالي في بنية المجتمع العربي بأسره، سواء أكانت أقطاراً نفطية أم لم تكن.

إن الثروة النفطية، وبهذا الحجم، وبهذا المستوى من التطور والعلاقات الاقتصادية والسياسية التي ترتبت عليها، ثم نتيجة التخطيط من جانب، والأخطاء والتراجع من جانب آخر، ونتيجة التطورات الإقليمية والعالمية التي حصلت خلال العشرين سنة الأخيرة، قلبت موازين القوى، وخلقت إشكالات على عدة مستويات لم تكن موجودة من قبل. لقد أصبح هناك عرب أغنياء بمعنى معيّن ـ ومن دون الدخول في تقييم هذا الغنى ـ وعرب فقراء، أي الثروة من جانب، والكثافة السكانية والحضارية من جانب آخر، وأصبحت هناك ضرورات مثيرة تقضي، زيادة على الاعتبارات التاريخية والرابطة القومية، أن يحصل تكامل بين هذه العناصر لتتولد منها صيغة جديدة. لكن ما حصل، نتيجة تخطيط مدروس وواعٍ، أن زادت العوامل السلبية في الوضع العربي، وأصبحت إمكانيات الوحدة أقل مما كانت.

فالأقطار النفطية، بصورة عامة، أقطار محافظة ومتخلّفة، إن لم نقل رجعية. وما عدا العراق والجزائر، فإنها جميعاً، قليلة السكان وتفتقر إلى الكفاءات والمهارات، وبحكم طبيعة الصناعة النفطية وارتباطها بالسوق العالمي، وبخاصة الرأسمالي، ونتيجة سياسات مرسومة؛ فقد أصبحت الأقطار النفطية جزءاً من هذه السوق، أي أقطاراً

تصدر سلعة واحدة، وتعتمد على موارد مالية تفوق حاجتها، وبالتالي، تحوّلت إلى سوق استهلاكية. ونظراً إلى ما خلقته «الثورة النفطية»، وبخاصة بعد زيادة الأسعار، فإن الموارد المالية لهذه الدول هيأت لها صورة ودوراً جديدين، إذ جعلتها أقدر على فرض سياسات ما كانت قادرة على فرضها في ظل أوضاع مختلفة، وجعلتها أكثر حرصاً على كيانها الإقليمي، كما جعلتها في وضع نفسي وعلمي تتصور أنها الأقوى والأقدر على قيادة المنطقة وطبعها بطابعها.

هذا في الوقت الذي تراجعت فيه أقطار أخرى كانت قادرة على فرض سياسة، أو على الأقل كانت لها كلمة أساسية في السياسة التي يجب أن تسود، وأصبحت هذه الأقطار تعتمد، لمواجهة مصاعبها المادية المتزايدة، على البلدان النفطية، كما أصبحت أسيرة لعلاقات وحاجات فرضتها متغيرات ومستجدات كثيرة، في الوقت الذي تراجع فيه المدّ التقدمي، وغابت الجماهير الشعبية، وتحوّلت المنطقة إلى مستنقع وتابع، بعد جملة من الأخطاء والتراجعات.

كل ذلك يدخل في إطار دراسة يجب أن تنجز عن تأثير النفط في الواقع العربي، لكن ما تجب الإشارة إليه هنا أن النفط أصبح عنصراً سلبياً ومعيقاً لقيام الوحدة العربية، وبالتالي نشأ عامل جديد يمنع قيامها، أو على الأقل يؤخر قيامها، إلا إذا استجدّت مجموعة من العوامل والظروف التي تحدّ من تأثيره، أو تحوّله إلى عنصر إيجابي.

نحن، إذن، إزاء وضع ما كان موجوداً من قبل، وإزاء قوى وعناصر ما كانت بهذه القوة، فالبلدان الرجعية التي كان تقبع في عزلتها في محاولة للدفاع عن نفسها، ومنع تأثير رياح التغيير في الوصول إليها، والتي كانت مستعدة جزئياً لتقديم بعض التنازلات لمنع ما هو أسوأ، أصبحت الآن في موقع الصدارة، وفي مركز التقرير. وفي المقابل، أصبحت قوى الهجوم والتغيير في موقع الدفاع عن النفس، وأصبحت مضطرة، بأشكال مختلفة، إلى أن تتراجع، وإلى أن ترضى بأقل مما كانت تطالب به لمواجهة وضع مثل هذا. كيف نتصور الوحدة، وكيف نعمل من أجلها؟

في ظل موازين القوى القائمة الآن، لا نتصور إمكانية لقيام أية صيغة من صيغ الوحدة بين الأغنياء والفقراء، بل يمكن فقط أن تقوم علاقات من نمط أفضل، فإذا وظفت هذه العلاقات ضمن رؤية استراتيجية، مع احتمال تغير موازين القوى في وقت لاحق، قد تضطر الأقطار النفطية إلى تقديم تنازلات تساعد على تهيئة شروط أفضل من أجل قيام صيغة من صيغ الوحدة.

العلاقات الأفضل التي تفترض إمكانية قيامها تغطي حقولاً كثيرة، لعل أبرزها: العمالة، والتكامل الاقتصادي، والبرنامج السياسي في حدّه الأدنى، فإذا ترافق ذلك بوجود عمل سياسي ومنظمات سياسية مستقلة عن الأنظمة، وتمارس دور المراقبة، وأقدر على التحرك، فقد تتهيأ شروط أفضل لعلاقات جديدة.

إن البلدان النفطية التي تعاني قلة السكان، وتخلفاً أو نقصاً في المهارات الفنية، مضطرة إلى الاعتماد على الخارج من أجل تأمين هذه العمالة والمهارة، وهي الآن تؤمن الجزء الأكبر من هذه العمالة من خارج المنطقة العربية، وتحاول، قدر الإمكان، الحدّ من العمالة العربية، أو أن تفرض عليها شروطاً متصورة أو مفترضة أن العمالة الأجنبية أضمن لاستقرارها.

هذه السياسة للعمالة خلقت مضاعفات ومخاطر في البلدان النفطية انعكست بمظاهر عديدة، كما أنها تحمل تهديداً لهذه البلدان في المستقبل. ولذلك يجب أن يعمل على استبدالها تدريجياً، وأن توضع خطة لذلك، ويمكن أن يستفاد من الأيدي العاملة العربية الموجودة خارج الوطن.

إن حرية انتقال الأيدي العاملة، وإحلال العمال العرب مكان العمال الأجانب في البلدان النفطية، سوف يساعدان على تغيير نوعي، وسوف يساهمان في التقريب بين البلدان النفطية والبلدان غير النفطية، إضافة إلى أن البلدان غير النفطية سوف تكون أقل حاجة مالياً، لأن هذه العمالة سوف تسدّ جزءاً من العجز الذي تعانيه، هذا عدا استبعاد المخاطر التي يمكن أن تنشأ نتيجة وجود جيوش خفية لا بد من أن تتحرك أو أن تتدخل حين يطلب إليها ذلك، كما تشير وتؤكد كثير من الدلائل.

وما يساعد، أيضاً، ويقرّب من إمكانية الوحدة: التكامل الاقتصادي ضمن رؤية مستقبلية. إن العلاقات الاقتصادية العربية بين البلدان النفطية وغير النفطية تمثل أقل نسبة قياساً بعلاقات هذه البلدان مع الخارج، وبخاصة السوق الرأسمالية، أولاً، وهي في تراجع مستمر، ثانياً. ومن شأن وضع مثل هذا أن يباعد بين البلدان العربية، وأن يزيد تبعيتها للسوق الرأسمالية، في الوقت الذي يجب أن تقوم بين هذه البلدان روابط اقتصادية وثيقة، وأن تتزايد هذه الروابط.

هذه المسألة تحتاج إلى دراسة تترتب عليها مجموعة من الاقتراحات العملية والمطالب المحدّدة، لتصبح شعارات العمل اليومي للأقطار والمنظمات والأحزاب. أما بقاء دعوة التكامل الاقتصادي مجرد دعوة عامة، وعدم تجسيدها في مطالب محدّدة، أو

اقتصارها على معونات مالية أو قروض، فإن ذلك لن يؤدي عملياً إلى التكامل، وأكثر من ذلك، تعتبر مثل هذه الدعوة ـ العامة والمجردة ـ تواطؤاً مع البلدان النفطية أو تستراً على مواقفها.

وفي هذا الإطار لا بد من لفت النظر إلى مجموعة من الملاحظات:

١ ـ كثيراً ما برّرت الأقطار النفطية امتناعها عن المساهمة في المشاريع المشتركة ـ وبخاصة في الأقطار غير النفطية، أو عدم استثمارها لفوائضها في هذه الأقطار ـ بخوفها من المصادرة أو التأميم، وهي تأتي بأمثلة لتبرير هذا الموقف. لذلك، ومن أجل إسقاط هذه الحجة، لا بد من وضع ميثاق اقتصادي يحدد طبيعة المرحلة، ويوفر الضمانات والقناعة معاً بأن لا يتم تجاوزه، وبخاصة لأسباب سياسية.

٢ ـ مطالبة الأقطار والمنظمات السياسية بإعلان برامجها، بما في ذلك البرنامج الاقتصادي، والالتزام بمسؤولية وجدّية بهذه البرنامج، بعيداً من الانفعال والمزايدة، ومن دون التأثر بالظروف الطارئة، لتتولد رؤية طبيعة المرحلة، وما يمكن أن يجري خلالها، سواء أبقي النظام السياسي ذاته في ذلك القطر أم تغير، وما يترتب على ذلك من نتائج.

٣ ـ يمكن التخفيف من مفهوم السيادة في ما يتعلق بحق الدولة بالإجراءات الاقتصادية، بخاصة إذا كانت تمسّ المشاريع المشتركة، ويمكن أن توكل إلى محكمة اقتصادية عربية صلاحية النظر في القضايا المشتركة، أو تلك التي تمسّ أكثر من قطر، بما في ذلك قضية المرور والمياه.

بعد هذه الملاحظات، لا بد من التأكيد أيضاً أن من جملة العوامل التي تساعد على التكامل، وتخلق نوعاً من الطمأنينة، أن تسود العقلانية السياسية العربية، وأن تكون أساس العلاقات والتعامل، لأن ما ولدته الثروة النفطية من ناحية مالية، ولّد أيضاً ردّ فعل سياسي بالحجم نفسه، وفي الطبيعة نفسها. وهذا الفعل يمارس من قبل الأقطار النفطية وغير النفطية بالطريقة نفسها، ولا يمكن السيطرة على حالة التطرف والابتزاز والفرض التي تمارس من طرف على آخر، إلا بالاتفاق الواضح، وبمعرفة الحدود التي لا يمكن تجاوزها؛ فأن يستغل بلد نفطي ثروته لكي يعاقب أو أن يفرض أنماطاً من العلاقات والسياسة، ويسخر ثروته من أجل ذلك، أو في المقابل، يلجأ بلد غير نفطي إلى التهديد والتلويح بمواقف سياسية معينة لكي يبتز المعونات والقروض؛ إن من شأن

أي من الموقفين أن يزيد في التدهور والتناقض، وأن يؤدي إلى أن يتربص طرف بالطرف الآخر، وتظل بالتالي السياسة العربية والعلاقات العربية تدور في حلقة مفرغة، ولا تساعد على التقارب أو الطمأنينة المطلوبة.

لا يمكن التغلب على هذا التأرجح إلا بموقف «الحد الأدنى السياسي»، وهذا الموقف، وإن كان لا يموّه التناقض، ولا يلغي الصراع داخل المجتمع وبين الدول، فإنه يضبطه ويعطيه مساراً محدداً وعقلياً، الأمر الذي يتطلب تحليلاً واقعاً وموضوعياً للمجتمع العربي من دون أوهام، ومن دون حرق للمراحل، أي يتطلب الاتفاق على برنامج الحدّ الأدنى.

هذه مهمة التقدميين بالدرجة الأولى، ومهمة الأحزاب والهيئات والأفراد والدول، فإذا التزم التقدميون بهذه الرؤية، يستطيعون أن يتعاملوا مع القضايا بموضوعية، ويستطيعون أن يمنعوا ابتزاز الأقطار النفطية أو فرض الممارسات عليها.

ما يساعد على إنجاز هذه المهمة، استقلال المنظمات السياسية والمهنية، لكي تكون بمثابة الرقيب والضمير، وبخاصة إذا لم تكن امتداداً للدول، ولم تعش على موائدها. صحيح أن مسألة الاستقلال مسألة نسبية، ولا تتحقق بسهولة، لكن يجب أن تكون هدفاً رئيسياً وثابتاً، وأن تكون ممارسة يومية.

ولا يخفى، في هذا المجال، تأثير شبكة العلاقات التي يمكن أن تقوم بين البلدان العربية، في شتى المجالات، بخاصة إذا كانت محكومة برؤية استراتيجية، وبعيدة من المزايدات والتطرف اللفظي والتشنّج. إنها شبكة العلاقات التي يمكن أن تقدم لها بداية، لكن آفاقها غير محدودة. ويمكن أن تتطور باستمرار، بدءاً بالمعارض الفنية، ومروراً بسوق موحّد للكتاب العربي، وتمثيل موحّد في المؤتمرات العالمية، وانتهاء بقيام الوحدة ذاتها، عبر مجموعة من العلاقات المتشابكة والمتصلة، بخاصة في الجوانب الاقتصادية والإنسانية، بحيث تصبح في النهاية أمراً واقعاً.

وكما أشرنا من قبل، إن النفط وما ولّده من فوارق ومخاوف وحقائق وأوهام، شكل حاجزاً جديداً في وجه الوحدة، أو أية صيغة للتقارب. وهذا يتطلب دراسة هذا العامل في كل تعقيداته واحتمالاته، ووضع خطة للتغلب على سلبياته. وهذه المهمة رغم صعوبتها، ضرورية وممكنة في آن واحد.

ثاني عشر: نظرة الخارج إلى الداخل

منذ أن كان العرب في إطار الدولة العثمانية، كانوا ينظرون إلى أنفسهم، وكان الآخرون ينظرون إليهم أيضاً، على أنهم قومية مختلفة عن القومية الطورانية، وعن القوميات الأخرى التي تشكل الإمبراطورية، رغم أن الدين الإسلامي هو دين الغالبية العظمى من السكان، ورغم أن الرابطة الدينية هي التي تجمع هؤلاء السكان.

هذه النظرة ظلت قائمة ومستمرة، وتعدّت مرحلة الحكم التركي لتصل إلى المرحلة الحالية، فالغرب وإسرائيل، مثلاً، وإن كانا ينظران إلى المنطقة ضمن هذا المنظور، إلا أنهما، مع ذلك يحاولان تفتيتها، ويتعاملان معها بهدف أن تفقد خصائصها الأصلية وتميّزها.

وفي المرحلة الحالية، رغم أن النزعة الإقليمية والمصالح الآنية لمعظم بلدان المنطقة، قد طغت على عوامل التوحيد والتقارب، إلا أن نظرة الآخرين، معظم الآخرين، لا تزال تصدر على اعتبار أن المنطقة منطقة واحدة، وأن السكان يشكّلون قومية واحدة، كما أن لدى هؤلاء قناعة بأن عوامل التجزئة والتباعد الظاهرة الآن والطاغية تبقى مؤقتة، ولا بدّ من أن تحلّ من جديد عوامل التقارب والتضامن والوحدة، ويؤكدون استنتاجهم من خلال الشواهد التي تتبدّى حين تتعرّض المنطقة أو بعض أجزائها إلى العدوان.

ومن الطبيعي أنه يجب ألّا نبالغ أو نتفاءل في تقدير الجانب الإيجابي، لكن مع ذلك، يجب ألا نقيس الوضع كله في ضوء الحالة الراهنة. ففي ظل الانحسار والتراجع، وفي ظلّ غياب النظرة الجامعة والقيادة الكفوءة، وفي ظل الصراع والتناقض بين الأنظمة الراهنة، تولد شعور من خيبة الأمل والضياع، وسادت السلبية، بحيث إن ردّة فعل الجماهير إذا اتسمت بهذا القدر من الانكفاء، فليس مرجع ذلك إلى ضعف الشعور القومي، وإنما إلى عدم الثقة بكل ما يطرح، وبكل الذين يطرحون. وهذا يتجلى بوضوح أيضاً على مستوى القطر الواحد، ففي الوقت الذي كانت تتحرك المنطقة كلها، وتتعبأ من المحيط إلى الخليج في فترة الخمسينيات، أياً كان الحدث الذي يقع، وأياً كان المكان الذي يقع فيه، فإن الوضع الراهن يتسم بالسلبية وعدم التجاوب مع الأحداث التي تقع حتى داخل القطر ذاته.

إن السبب الأساسي في الحالة الراهنة هو غياب الديمقراطية، أي حرمان الجماهير من المشاركة في العمل السياسي، وفي الدفاع عن أنفسها إزاء العدوان الداخلي، بحيث أصبح القمع هو العنوان الأساسي الذي يطبع الوضع كله، وأصبح تغيير المواقف

والعلاقات والاتجاهات السياسية لقطر بكامله، والتي هي حصيلة سنوات من الجهد، يتم برغبة حاكم، أو نتيجة نزوة، من دون سؤال من أحد، ومن دون رقابة من أحد.

جوهر النظرة الخارجية، إذن، إلى العرب، بل والتعامل الحقيقي، ينبعان من اعتبارهم أمة واحدة، والحالة الداخلية الراهنة لا تعكس حقيقة موقف الجماهير أو قناعاتها. وهي لذلك حالة سياسية راهنة، ويمكن أن تتغير تبعاً لتغير العوامل، أي يمكن أن تستعيد الأمة وحدتها النفسية، وبالتالي وحدتها الفعلية، من خلال تغير الأوضاع، وأيضاً بأشكال تعبير ونضال متعدّدة ومختلفة.

إن اعتبار حالة التراجع والانكسار النفسي وغياب الجماهير مقياساً لاستنتاج طبيعة مختلفة للمنطقة، أو دلالة على تطور نوعي يقتضي تجاوز الصيغة القومية، ولا يدل على فهم حقيقي وواقعي وواع لحركة المجتمع ولقوانينه الداخلية العميقة والمؤثرة، ويؤدي أيضاً إلى مزيد من التخبط والضياع. أما كيف تعالج الحالة الراهنة، فإن الأمر يقتضي مقاومة اليأس **أولاً**، ومحاولة تأكيد الهوية والمعالم الأساسية للمرحلة **ثانياً**، ويقتضي **ثالثاً** معالجة الأخطاء وتقديم البرنامج الذي يستطيع أن يقود حركة النضال ويستقطب الجماهير.

الفصل الثالث

حول التاريخ والهوية في الوطن العربي(*)

عوني فرسخ(**)

- ١ -

دخلت الأمة العربية بعد أن أنجزت تكوينها القومي، مرحلة اختبار حقيقي لمستوى وفاعلية ذلك التكوين. إذ استجدّت مع بداية العصر العباسي الثاني متغيّرات على مستوى قمة المجتمع وقاعدته، كانت في مصلحة كلّ من استهدف العرب ووحدتهم. ولقد تواصلت الجهود ـ المحلية والأجنبية ـ المعادية قرابة أحد عشر قرناً، من دون أن تغيّر أياً من مقوّمات الوجود القومي العربي، وفي هذا برهان على أن التعريب لم يأتِ متّسقاً مع التطور التاريخي للمنطقة فحسب، وإنما كان الاحتمال القومي الوحيد الممكن أيضاً؛ إذ لو كان ممكناً أن تفرز المنطقة مركباً قومياً غير عربي، لتحقق ذلك خلال مرحلة تجاوزت الألف عام، تميّزت بسقوط السلطة السياسية العربية، وسيطرة قيادات معادية للعرب غالباً، إلى جانب التخلف والاحتراب الداخلي والعدوان الخارجي، وسيادة دعوات اليأس والقنوط والتشرذم على أسس عرقية أو طائفية.

(*) في الأصل نُشِرَ هذا البحث، في: المستقبل العربي، السنة ٦، العدد ٥١ (أيار/ مايو ١٩٨٣)، ص ٢٤ ـ ٥٣. وهي سلسلة من أبحاث حول التاريخ العربي نُشِرَ القسمان الأول والثاني منهما في: المستقبل العربي، السنة ٥، العددان ٤٩ ـ ٥٠ (آذار/ مارس ونيسان/ أبريل ١٩٨٣).

(**) كاتب في القضايا القومية، مقيم في الإمارات العربية المتحدة.

ولم تعكس تلك القرون الفعالية القومية العربية فقط، وإنما أبرزت أيضاً «قوانين الصمود» التي مكّنت الأمة العربية من أن تجتاز أقسى مراحل تاريخها بكفاءة. وحين يواجه عرب القرن العشرين مساعي محلية وخارجية غايتها أن تحقق في هذا الجزء من العالم ما استحال تحقيقه طوال قرون حافلة بالتناقضات الدينية والاجتماعية والطبقية، فإن «قوانين الصمود» آنئذٍ تشكّل بوصلة لكل معني بالمستقبل العربي. وبذلك تصبح دراسة الأمس بعضاً من الدراسات المستقبلية، وتعدو ركناً من أدب المقاومة.

ولقد شملت قرون المعاناة والصمود مرحلتين تاريخيتين، بينهما تباين واضح في صلة السلطة المهيمنة بالأمة العربية، وفي ما يتصل بالتنظيمات الإدارية وعلاقتها بوحدة الوطن العربي. كما أنه لم يكن بين المرحلتين تطابق كامل في البنى والعلاقات الاجتماعية السائدة، وذلك على الرغم من أن الأمة العربية خرجت من المرحلة الأولى على حال لا تكاد تختلف عن تلك التي خرجت عليها في نهاية المرحلة الثانية. ومن المنطقي، والحال كذلك، أن نفصل بين المرحلتين كي يتيسر فهم الظروف المحيطة بالتحديات القائمة في كل منهما بشكل أوضح. وعليه، فسوف نقدم أولاً قراءة لما اصطلح على تسميته «عصر الانحطاط»، الذي يمتد من صدر العصر العباسي الثاني ـ أواسط القرن التاسع الميلادي ـ وحتى الغزو العثماني ـ أوائل القرن السادس عشر الميلادي ـ ثم نقدم قراءة لقرون التسلط العثماني التي تمتد حتى مطلع العصر الحديث.

وبداية، نوضح أننا لسنا في سبيل التأريخ، وإنما قراءة التاريخ لفهم الظروف التي أحاطت بالأمة في مواجهة تحديات المرحلتين، ولاستقراء «القوانين» التي مكّنتها من تقديم الاستجابة الأقدر على الردّ. ولما كان من المستحيل عملياً الإحاطة بكل ذلك في عجالة، كما أنه من قبيل الادعاء أن يحيط باحث واحد بتجارب أحد عشر قرناً من الزمن، فإن أقصى ما نطمح إليه لفت نظر المفكرين والمثقفين والمناضلين العرب إلى حقل غني بالدلالات.

ـ ٢ ـ

أولى سلبيات «عصر الانحطاط» تدهور فاعلية المركز الخلافي، وبروز قادة الجند ذوي الأصول الجنسية غير العربية. والملاحظ أولاً أن هذا المتغير لم يأتِ نتيجة هزائم خارجية، وإنما بفعل صراعات داخلية وتطورات في بُنية المجتمع القائم. فلقد كانت جيوش الفتح والدولة الأموية تنتسب إلى القبائل العربية والموالي المستعربة، وكان

الجند متطوعين يشكّلون جيشاً «قومياً» من ناحية انتساب عناصره إلى الأمة. وفي العصر العباسي الأول، اعتمد على الفرس ـ خاصة الخراسانيين ـ مع استمرار وجود العرب كجند وقادة، وبذلك بقي للجيش صلة بأجزاء من المجتمع. غير أن المعتصم استحدث الجيش المحترف، وشكّله من الترك والديلم وغيرهم. وصارت بدعة المعتصم سنّة لمن جاء بعده. وهكذا أقيم فصل تعسفي بين الأمة وجيشها.

وأدخل المعتصم قادة الجند في لعبة السلطة، ويسّر لهم التدخل في تعيين الخلفاء، بحيث أصبح الخليفة أداة بيد القادة وجواري القصر، وكل منهم مجلوب ومرتزق، ولا يمتّ إلى جمهور الأمة بنسب. وبهذا امتد الانفصام ليشمل قمة السلطة، ولم يعد قاصراً على الجيش المحترف.

وكان المتّبع في صدر الإسلام أن يأخذ الجند أعطيات من بيت المال. وفي العصر العباسي الثاني استبدل ذلك بإقطاعهم أرضاً يزرعونها. واتسع منح الإقطاعيات بضغط من الجند، حتى نشأت أرستقراطية عسكرية مالكة للأرض. وابتداء من أوائل القرن الهجري الرابع، أصبح الجند «طبقة جديدة» من المكونات الأساسية للمجتمع، وذات تأثير في مجريات الأمور في كل مجال.

وتفرّدت «الطبقة الجديدة» بقصورها وعلاقاتها الاجتماعية، وكادت صلتها بجمهور الأمة لا تخرج عن علاقات الغلبة والتبعية، وكأنها سلطة أجنبية. لكن الجمهور لم يعتبرها كذلك، وتجاوب بشكل عفوي مع كل عمل إيجابي أقدمت عليه. ولم يتأت ذلك نتيجة إدراك إيجابية تلك الأعمال فحسب، وإنما كان أيضاً بفعل إحساس الغالبية بأن القادة يمارسون مسؤولياتهم في دولة عربية إسلامية، يشكل الوطن العربي عمودها الفقري، وتعتبر الأمة العربية دعامتها الأساسية، وتقع حواضرها الفاعلة في الارض العربية، ويشخصها خليفة نسبه العربي شرط ولايته عند غالبية الفقهاء. وبذلك كانت الدولة في نظر جمهورها امتداداً طبيعياً للدولة التي أنشأها النبي العربي في المدينة المنورة.

ولقد بالغ كثير من المؤرخين في إبراز النسب غير العربي للقادة المبدعين، وادّعى بعضهم أن ليس للأمة العربية دور في إيجابيات ذلك العصر. وفات الجماعتين أن أولئك القادة لم يمثلوا سلطة أجنبية قائمة خارج حدود الوطن العربي، خلافاً لكل من قناصل روما وولاة العثمانيين ومندوبي الاستعمار الأوروبي. ثم إن أياً منهم ـ مهما بلغت قوته

وتعاظمت إيجابياته ـ كان يستند في شرعيته إلى اعتماد الخليفة العربي النسب[1]، علاوة على كونهم جميعاً صهروا في البوتقة العربية الإسلامية، بل إن غالبيتهم اقتلعوا من جذورهم أطفالاً، وأنشئوا تنشئة عربية إسلامية خالصة. وهم بأي مقياس أخذ بعضهم من المجتمع الذي يحكمون.

يقيناً، إن رموز «الطبقة الجديدة» هم الذين قادوا الأمة إلى تحقيق النصر، ولكنهم فعلوا ذلك باعتبارهم من مكوّنات المجتمع، وبفعل عطائه غير المحدود. والصحيح أن «الطبقة الجديدة» عمّقت التناقضات القائمة في دولة الخلافة، وأذكت الصراعات الاجتماعية والاختلافات المذهبية، وأعاقت نمو الشرائح الاجتماعية الأخرى، فأسهمت بقدر غير يسير في تخلّف الأمة العربية. لكنها ما كان في مقدورها أن تفعل ذلك كله لولا أن بنية المجتمع كانت تسمح به. وكما لا يصحّ تاريخياً الادعاء بأن الأمة العربية لم تحقق نصر حطين وعين جالوت وتحرير القدس، فإنه لا يصحّ أيضاً قصر المسؤولية على القيادات من دون القواعد، واعتبارها العلة الوحيدة للتخلف والتدهور. والصحيح تاريخياً أن الأمة العربية بقيادة المماليك وأمثالهم تخلّفت كثيراً وعانت كثيراً، وقدمت عطاءً غير محدود، وحققت انتصارات أكدت مقدرتها الفذّة على صهر البشر والاستجابة للتحديات.

ـ ٣ ـ

وثانية سلبيات ذلك العصر التمزّق السياسي، وبروز «الدول» في سائر أنحاء الدولة العربية الإسلامية، سواء بفعل تمرّد الحكام وولاة الأقاليم، أو نتيجة وصول بعض قوى المعارضة إلى السلطة في بعض النواحي. وكانت الحصيلة التاريخية لذلك انسلاخ الأجزاء غير العربية عن جسد الدولة، واتخاذها مساراً تاريخياً خاصاً، في حين احتفظ الوطن العربي بوحدته حتى سقط تحت السيطرة العثمانية، وكأنما كانت قرون التمزّق اختباراً لفاعلية النزوع القومي في دولة ذات توجه ديني. وخلال مرحلة من حياة البشرية كان للخلافات المذهبية والدينية دور تاريخي ملموس، ولقد انتصر عامل النزوع القومي في المنطقة العربية وخارجها، بحيث استقلت فارس وما وراءها وإسبانيا وسائر

(١) من أبرز الأمثلة أن المستعصم بالله ـ آخر الخلفاء العباسيين ـ عَزَلَ شجرة الدُّر بعد أن نصّبها أمراء المماليك وقضاء مصر سلطانة. وكانت مصر يومها الإقليم القاعدة لدولة الخلافة، وكان المماليك قد حقّقوا نصراً حاسماً على الصليبيين وأَسَروا ملك فرنسا لويس التاسع الذي جاء مصر بـ ١٣٠٠ سفينة.

الأطراف الأوروبية التي دانت للسلطان العربي الإسلامي، ولم تتأثر وحدة الوطن العربي في شيء.

وأوحى التمزّق السياسي ضمن الدائرة العربية لكثيرين قولهم بأن وحدة الأرض العربية التي أنجزت في سنوات الفتح الأولى (١٤ ـ ٥٠هـ/ ٦٣٦ ـ ٦٧٠م) انهارت عملياً قبل مضي قرنين من الزمن. ومن الباحثين المعاصرين من يرى في ذلك التمزق جذوراً تاريخية للتجزئة العربية المعاصرة. وفي تقديرنا أن كلا القولين يفتقر إلى العلمية والموضوعية، ولم يضع مقولة التمزق على المحكّ.

وبالعودة إلى ما سمّوه «دولاً» يتضح أن أياً منها ـ مهما بلغ بها الاتساع، أو طال بها الزمن ـ لم تمتلك مقوّمات الدولة المتعارف عليها: الإقليم، والشعب، والسلطة.

فمن **ناحية الإقليم**، لم يكن إقليم أي من «دول» المرحلة ذا حدود طبيعية أو سياسية، واضحة أو نهائية، أو معترف بها من قبل الآخرين، وإنما كان الإقليم منطقة نفوذ لسلطة محلية، تتسع أو تضيق تبعاً لما تمتلكه السلطة المحلية، وكل من السلطات المحلية الأخرى، والمركز الخلافي، من ضعف وقوة. وكان كل صاحب سلطة ينكر على أقرانه مناطق نفوذهم، ويحاول أن يمدّ سيطرته على مناطقهم. ثم إن «الحدود» لم تكن مانعة للانتقال والإقامة داخل الدولة العربية الإسلامية. ولم يكن الحال كذلك بالنسبة إلى هذه الدولة مع جاراتها. لقد كانت الحدود هنا فواصل مانعة، تقوم على حمايتها ثغور مقامة غالباً عند موانع طبيعية توقفت عندها الفتوحات بعد أن فقدت زخمها. كما تمتعت حدود دولة الخلافة باستقرار نسبي حتى أيام الضعف. وكان تنقّل الأفراد بين دار الإسلام ودار الحرب محدوداً للغاية، وكاد يقتصر على التجار والموفدين الرسميين، وكان يعدّ انتقال أجانب لدولة أجنبية. وبذلك تكون دولة الخلافة قد تمتّعت بإقليم محدود المعالم، واضح الحدود، مميّز لهوية أبنائه، وفي هذا دلالة على أن افتقار «دول» الساحة العربية إلى الإقليم لم يكن من خصائص المرحلة، وإنما كان مؤشراً على افتقارهم إلى **المقوّم الأول** من مقوّمات الدولة في كل زمان.

ومن **ناحية الشعب**، لم يكن هناك تمايز على مستوى المركّب البشري بين أي من الدول ضمن الدائرة العربية، في حين كان التمايز القومي واضحاً بين العرب وسواهم في دولة الخلافة، وفي ما جاورها من دول. وكان «الشعب» في كل «دولة» يعتبر رعية السلطة القائمة فيها، ومن رعايا الخليفة في وقت واحد. وكانت التبعية للسلطة المحلية تتبدل بتبدّل الحكام، وتبعاً لتمدّد الحدود وتقلّصها. ثم إن الفرد والجماعة حين الانتقال

من منطقة نفوذ إلى أخرى، كانوا يعتبرون من رعايا السلطة، حيث ينتقلون، وتسقط تبعيتهم لسلطة المنطقة التي قدموا منها. ولم يكن يقبل من مواطن امتناعاً عن أداء التزامات الرعايا بحجة أنه يتبع دولة عربية أخرى. كما لم يحمل الشعب مطلقاً هوية الدولة التي يقيم فيها، أو ينتسب إلى صاحب سلطتها. ولم يذكر أن «شعب» أي من تلك «الدول» تمسك باستقلالية كيانية، باعتبارها تحقق مصالحه، أو تجسد شخصيته المميّزة. وفي المقابل، لم تسعَ غالبية الحكام إلى كسب ولاء شعبي يتجاوز حدود الطاعة وتمويل الخزينة. والذين سعوا إلى ولاء شعبي ـ وهم القلة النادرة ـ فإنهم لم يقصروا طموحهم على مناطق نفوذهم، وإنما اجتهدوا لكسب الولاء لمذهبهم على مدى دولة الخلافة، وحيثما انتشر الإسلام.

لا الشعب كان خاصاً بدولة ما، ولا الدول عُنيت بولاء شعب تختصّه؛ بل كانت الأمة واحدة، وولاؤها السياسي لدولة الخلافة. وفي ذلك إقرار ضمني من الحكام والمحكومين بوحدة الأمة والوطن. كما أن فيه برهاناً على أن افتقار «دول» الساحة العربية إلى الشعب المميز، لم يكن من سمات المرحلة، وإنما كان مؤشراً على افتقارها إلى **المقوّم الثاني** من مقوّمات الدولة حتى بمعايير ذلك العصر.

ومن **ناحية السيادة**، كانت السلطة الاسمية للمركز الخلافي، إذ كان يصدر مراسيم تعيين الملوك والسلاطين أو يعتمد قرارات تعيينهم. وحين أقام الفاطميون خلافتهم في مصر، ونازعوا العباسيين السيادة، فعلوا الأمرّين باسم الأمة، وعلى امتداد دولة الخلافة، وليس باسم شعبهم، ولم يقصروه على دولتهم. وكانت كل رموز السيادة المعروفة يومها تكاد تكون قاصرة على الخليفة: له الخطبة، وفي حالاتٍ يذكر اسمه أولاً في الدعاء، ثم يرد اسم صاحب السلطة المحلي. وللخليفة السكة، فباسمه تسك النقود، وإن كانت قد حملت بعض أسماء الحكام بعد اسم الخليفة أحياناً. وكانت الراية للخليفة دائماً، وهي مرفوعة في كل الأقاليم، إلا حين نازعه الفاطميون منصبه، ورفعوا رايتهم باسم الأمة كلها. وكان للمركز الخلافي مخصّصات مالية تصله بين الحين والآخر. ونادراً ما تمتعت السلطة المركزية في الإمبراطوريات القديمة بما تجاوز تعيين حكام الأقاليم وعزلهم، وفرض الجباية وتحصيلها، وتجييش الجيوش لمواجهة الأعداء الخارجيين. وذلك كله مارسه المركز الخلافي ـ حتى أيام ضعفه ـ وطالما لم تظفر أي من كيانات التمزّق في الساحة العربية بسيادة كاملة مطلقة، فإنها تكون فاقدة لـ **المقوّم الثالث** من مقوّمات الدولة.

ولو عقدنا مقارنة بين ما كان قائماً في الساحة العربية من دولة الخلافة وما كان قائماً في أوروبا المعاصرة، لتبيّن أن دويلات التمزّق العربية كانت أقرب إلى الإقطاعيات القائمة في داخل الدول الأوروبية منها إلى كيانات تلك الدول في بداية تكوّنها القومي، بل إن المواطن في الإقطاعيات العربية امتلك من حرية الحركة والتنقل ما لم يتوفر للقنّ الأوروبي المعاصر له.

وبقراءة تاريخ علاقات دول المرحلة في ما بينها، وكذلك علاقاتها بالمركز الخلافي، يتضح أنها لم تقم على أساس عدم التدخل في الشؤون الداخلية للآخرين، وإنما كان الطابع العام للمرحلة اصطراع الدول في ما بينها، وتصارعها مع المركز، على الرغم من وجود المخاطر الخارجية، ونادراً ما تهادنت الأطراف العربية الإسلامية أو تحالفت. ولم تعكس فترات اللاصراع ـ النادرة ـ تسليماً ولو ضمنياً من أية دولة بشرعية دولة حليفة أخرى. وإنما ظل الرفض المتبادل للشرعية هو القاسم المشترك للعلاقات المتبادلة طوال المرحلة.

وليس هناك مؤشرات تاريخية على محاولات لتغيير أو تعديل أي من مقوّمات الوجود القومي العربي ضمن الدائرة العربية، خلافاً لما تمّ في الدول الإسلامية خارج هذه الدائرة. حيث تم بعث الحياة في اللغة والآداب والتراث والتاريخ وسائر السمات القومية الخاصة. كما لم يرد أي ذكر لجهود محلية رسمية أو شعبية، ولو على أبسط المستويات، لكسر امتداد الوطن العربي، من خلال تعطيل أو عرقلة تفاعلات أبناء الأمة الواحدة. ومع أن عدم الاستقرار كان هو الأصل طوال المرحلة، وبرغم الحروب والدمار، وما لحق بالطرق والخانات من أضرار، فإن التفاعلات العربية ـ بشرياً واقتصادياً وثقافياً وعلمياً ـ تواصلت زماناً واتصلت مكاناً، وكادت تحافظ على وتيرتها التي كانت في صدر الإسلام. وكان هناك اختلاف جوهري في مدى ومستوى التفاعلات الحياتية ضمن الدائرة العربية، وفي ما بينها وبين بقية أنحاء دولة الخلافة.

وكخلاصة، يتضح أن التمزّق السياسي الذي شهدته المرحلة، لم يؤد مطلقاً إلى تجزئة كيانية ذات استقرار نسبي، ولم يشكّل أساساً موضوعياً لمشاعر إقليمية، أو يولد سمات قطرية خاصة. ولقد استمرت السمات القومية التي استقرّت في صدر الإسلام هي السمات الأكثر بروزاً على مدى الساحة بين المحيط والخليج. وفي ذلك برهان على عدم دقة الاستنتاجات التي استندت إلى ظاهرة تعدد الدول في الوطن العربي خلال عصر الانحطاط، كما أن فيه مؤشراً آخر على فاعلية النزوع القومي للمنطقة.

وثالثة سلبيات المرحلة تفاقم حدّة الصراعات المذهبية والطائفية والطبقية. ولم يكن العامل القومي غائباً عن الجدل الاجتماعي للمرحلة. ومن المؤرخين ـ السابقين والمعاصرين ـ من اعتبره عاملاً أساسياً. وكثيراً ما ذكر أن الفرس ـ بصورة خاصة ـ غلفوا مشاعرهم القومية بأقنعة مذهبية واجتماعية. وأنهم فعلوا ذلك لأنهم ينقمون على العرب الذين أسقطوا سلطانهم[٢]. والثابت تاريخياً أن الشعوبية التي بدت في صدر الإسلام كدعوة للتسوية، تأسيساً على مبدأ الإخوة الإسلامية، استمرت في العصر العباسي الأول رغم أن الكفّة فيه مالت إلى الفرس من دون العرب، وتواصلت في العصر العباسي الثاني بعد سقوط السيادة العربية على مستوى القمة[٣]. وفي ذلك تأكيد للخليفة العنصرية لتلك الظاهرة.

ونلاحظ في ما يتعلق بالشعوبية والزندقة، اللتين تواصلتا في صدر المرحلة، أنهما كادتا تكونان وجهين لعملة واحدة. فالشعوبية، التي عرفت بأنها عنصرية معادية للعروبة، انطوت على موقف جاهلي لا إسلامي: فهي **أولاً** دعوة تفوّق عنصري في مواجهة عروبة حضارية جاءت تطبيقاً للحديث النبوي «من تكلم العربية فهو عربي». وهي **ثانياً** افتخار بأمجاد فارس قبل الإسلام، وتصغير لمكارم الأخلاق عند العرب، التي أقرّها وأتمّها الإسلام. ولقد فطن الأئمة والفقهاء والمحدّثون يومها للعلاقة الجدلية بين العروبة والإسلام، فلم يعرف لمن ينتسبون منهم إلى أصول غير عربية موقف شعوبي. وفي المقابل، فإن الزندقة ـ التي جسدت المروق والردّة عن الإسلام ـ انطوت على موقف عنصري لا عربي، الأمر الذي يعكسه وعي رموزها وفلاسفتها للعلاقة الجدلية بين العروبة والإسلام[٤].

وكما لم تلغِ الإخوة الإسلامية عامل النزوع القومي، فإن الصراعات المتفاقمة لم توهن من فاعليته. إذ لم يتشرذم الناس على أسس عرقية أو طائفية برغم كل ما انطوت عليه تلك القرون من احتراب داخلي، ودسائس ومؤامرات وتحريض وممارسات خاطئة وثارات متبادلة. ولقد دفع بهم العدوان الخارجي وعذابات القرون إلى مزيد من الانصهار والتبلور. وأية مقارنة بين واقع الحال عند بداية المرحلة ونهايتها، تظهر أن

---

(٢) مالت أغلب التفسيرات إلى اعتبار اغتيال عمر بن الخطاب ثأراً فارسياً ساسانياً من العرب المسلمين نفّذه أبو لؤلؤة المجوسي بتحريض من المرزبان.

(٣) عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٢).

(٤) في شعر أبي نواس وأمثاله عداء لا يخفى للعروبة والإسلام.

الهوية العربية للمنطقة باتت أكثر وضوحاً عما كانت عليه أيام تفرّد العرب بقيادة دولة موحّدة الأرض، منيعة الحدود، عزيزة الجانب.

وشهدت منطقة الوطن العربي خلال القرون الأخيرة للمرحلة دخول الناس أفواجاً في الإسلام، بحيث صار دين الأكثرية الساحقة، وقيل في تفسير ذلك إن المماليك ـ كردّ فعل للممارسات الأوروبية المعادية للإسلام ـ خرجوا على القاعدة التي حكمت العلاقة بأهل الكتاب، والمتمثلة بالآية القرآنية ﴿**لا إكراه في الدين**﴾[*]. وقيل إن الغزو الأوروبي المسيحي أوقع المسيحيين العرب في حرج شديد ألطف ما يقال فيه إنه خيّرهم بين الوقوف مع بني دينهم أو الوقوف مع بني قومهم، ويبدو أن المسيحيين العرب في معظمهم اختاروا الحلّ الثاني. فكان المسعى الصليبي وبالاً على المسيحية العربية من حيث ظنّ أو صوّر أنه دفاع عنها[٥]. وللمؤرخ توينبي رأي خلاصته أن الصراعات الداخلية والعدوان الخارجي «دفعت المجتمع الإسلامي إلى التماسك الروحي تجاه الجائحة التي كانت تهدد باقتلاعه من أساسه»[٦]. وأياً كان التعليل، فإن ما تحقق تسبّب في توسيع قاعدة الأغلبية، وجعلها الأكثرية في كل نواحي الوطن، الأمر الذي أسهم في تعزيز تماسك الأمة العربية خلال أقسى مراحل تاريخها. وبهذا لم يؤد الإسلام يومئذٍ دوراً تحررياً تمثل بفعاليته النضالية ضد الغزاة فحسب، وإنما أدى دوراً قومياً أيضاً، من حيث إسهامه مع عامل النزوع القومي والعدوان الخارجي، في تمكين الأمة العربية من اجتياز المرحلة الخطرة بنجاح كبير. وبذلك تكون المرحلة قد أبرزت استمرار جدلية العروبة والإسلام على الرغم مما أصابهما معاً من ضعف وتراجع.

ـ ٥ ـ

وكانت السلبية **الرابعة** إفراز المرحلة لبذور التعصب الطائفي والتخلّف الفكري. وإذا كان صحيحاً أن الصراعات المحلية والدسائس الخارجية لم تؤد إلى تشرذم أبناء الوطن العربي على أسس عرقية وطائفية، فإن الصحيح أيضاً أن الممارسات والأفكار الخاطئة تركت بصماتها في النفوس. وافتقد المجتمع التسامح والانفتاح اللذين ولدتهما

(*) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٥) فكتور سحاب، «من يحمي المسيحيين العرب»، **المستقبل العربي**، السنة ٤، العدد ٣٠ (آب/أغسطس ١٩٨١).

(٦) فؤاد محمد شبل، **حضارة الإسلام في دراسة توينبي للتاريخ**، المكتبة الثقافية؛ ٢١١ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٨).

جدلية العروبة والإسلام في القرون الأولى، وحلّ محلهما تعصب وانغلاق تعمقا مع الأيام. ولقد أبرزت المرحلة انعكاس واقع الأمة على التجزئة الاجتماعية بين أبنائها. فحين كانت الأمة في مرحلة نهوض، تصرّف الجميع باعتبارهم أبناء مجتمع واحد، وكان لأبناء الأقليات إسهام إيجابي وإبداع ملحوظ. أما حين قلب المدّ جزراً، فإن الصوت الأعلى صار للرموز الأكثر تخلفاً. والشواهد المجتمعية في كل زمان ومكان تدلّ على أنه في مراحل التخلّف والتفكك تطفو على السطح المفاهيم والممارسات الأشد قتامة، وتجد الدسائس الخارجية من يستجيب لها بانفعال وتشنّج، وتسود حالة من الفعل ورد الفعل. فمن بين صفوف الأغلبية يتعالى صراخ الداعين إلى التزمُّت دفاعاً عن الذات، ومن بين صفوف الأقليات يبرز دعاة التمايز ينادون باقتناص الفرص وتحقيق المكاسب. ويغدو موقف كل طرف مضاعفاً ومضخماً لموقف الطرف الآخر. وتفرز التجزئة الاجتماعية أوراماً في بنية الأمة لا تختلف كثيراً عن الأورام السرطانية في الجسد الإنساني. لكن حيوية الأمم تقاس دوماً بقدرتها على تفريغ تلك الأورام من سمومها.

وبالنسبة إلى الأمة العربية، فإن المرحلة، وإن اتسمت بإفراز بذور التعصب والتخلّف الفكري، إلا أن الواقع العربي في المجالين كان أقل قتامة مما كان على مدى الساحة العالمية من ناحية، وأكثر تقدماً مما أحاق بالأمة العربية في المرحلة اللاحقة من ناحية ثانية. وليس ثمة مجال لمقارنة معاناة الإنسان في الأرض العربية بفعل التعصب والانغلاق خلال العصور الوسطى، بما شهدته أوروبا من محاكم تفتيش أبادت المخالفين في العقيدة، ولاحقت كل فكر حر بالتحريق والتشريد. كما أن البون بعيد بين ما كان قبيل الغزو العثماني، وما آلت إليه الأمور بعد أن أحكم سلاطين بني عثمان قبضتهم على الديار.

وفي تقديرنا أن احتفاظ الربوع العربية ببعض ما كان فيها من تسامح يعود يومها إلى ثلاثة عوامل متفاعلة:

١ ـ كون الانفتاح من السمات القومية العربية، بدأ في الجاهلية، وتألّق في صدر الإسلام، ولم يخبُ في ظلامات العصور الوسطى.

٢ ـ كون التسامح في صلب العقيدة الإسلامية، ثم إن من مبادئ الإسلام اعتبار المسيحية واليهودية ديانتين سماويتين احترامهما فرض، وصيانة حقوق أهل الذمّة من أتباعهما واجب، والخروج على هذه وتلك يمسّ العقيدة ويناهضه جمهور الفقهاء.

٣ ـ كون الوطن العربي يومها ـ برغم ما لحقه من تدهور وانحطاط ـ متقدماً اقتصادياً وحضارياً على الدول المعاصرة، كما أنه كان قياساً على معاصريه في مستوى متقدم كثيراً على السلطنة العثمانية قياساً على معاصريها.

وكان طبيعياً والحال كذلك أن يجسد الوطن العربي ـ برغم كل تخلّفه ـ البؤرة الحضارية للإنسانية آنئذٍ، وأن تأتي ممارسات نخبه وجماهيره متقدمه على ممارسات الآخرين. كما لم يكن غريباً أن تشهد مدينة القدس تصرّفات متناقضة لفاتحيْن: غودفري وصلاح الدين. وكان الغريب فعلاً لو أن صلاح الدين انتقم لجريمة غودفري في المدينة المقدسة. وكان طبيعياً كذلك أن تفقد المنطقة العربية تفوقها النسبي بعد أن اختلت المعادلة مع مطلع القرن السادس عشر.

وقدمت المرحلة البرهان العملي لمصداقية القول: «إذا عزّ العرب عزّ الإسلام، وإذا ذلّ العرب ذلّ الإسلام»(٧). فالتدهور الذي أصاب الحياة العربية أَحدث ردّة دينية. فكما استفاد العرب من الطاقة التي منحهم إياها الإسلام من اللحظات الأولى، فإن الإسلام تضرّر مما أصاب العرب من نكسة في ما بعد. وكما تفاعلت النهضتان القومية والدينية في القرون الأولى، فكان الإبداع في كل المجالات، كذلك تفاعلت الكبوة القومية مع الردّة الدينية، فتسارع التدهور على كل صعيد. ولعل الإمام محمد عبده هو خير من عبّر عن حقيقة التأثيرات المتبادلة بين العروبة والإسلام حين يقول: « كان الإسلام ديناً عربياً، ثم لحقه العلم فصار علماً عربياً، بعد أن كان يونانياً. ثم أخطأ خليفة في السياسة، فاتخذ من سعة الإسلام سبيلاً إلى ما كان يظنّه خيراً له. ظن أن الجيش العربي قد يكون عوناً لخليفة علوي... فأراد أن يتخذ له جيشاً أجنبياً من الترك والديلم وغيرهم... هناك استعجم الإسلام وأصبح ديناً أعجمياً»(٨).. ويضيف الإمام في أسى «خليفة عباسي أراد أن يصنع لنفسه ولخلفه، وبئس ما صنع بأمته ودينه»(٩). ويستعرض تأثيرات قادة الجند في إحكام قبضتهم على الدولة، وما لحق بالدين والفكر بتأثير القادة المتأثرين بالوثنية وعادات الأمم الأخرى، سواء كان على مستوى الشعائر، أو القول بأن المتأخر ليس له أن يقول بغير ما يقول به المتقدم، أو بنشر الآراء التي تجعل أمور الجماعة من اختصاص

(٧) كثيراً ما اعتُبِر هذا القول حديثاً نبوياً، وقد حاولنا التحقّق منه في الصحيحين، البخاري ومسلم، ولم نُوَفَّق.

(٨) محمد عبده، «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»، مقالات نُشِرت في جريدة المنار التي كان يصدرها الشيخ محمد رشيد رضا في القاهرة في مطلع القرن.

(٩) يعلِّق السيد محمد رشيد رضا على ذلك: هو المعتصم: بئس ما صنع في نصر البدعة على السنّة، وبئس ما صنع من تمكين الترك من سلب ملك الأمة.

الحكام دون سواهم. وكان أن عانت الأمة بشتى مذاهبها وطوائفها نتيجة الوهن الذي بدأ بأحد طرفي الجدلية الأقدر على الفعل في الأرض العربية، ثم ما لبث أن أصاب الطرف الآخر بالوهن. فكان أن تفاعل وهن العروبة مع الوهن الذي أصاب الإسلام، وأن اكتوى العرب، مسلمين ومسيحيين، بنيران التعصب الطائفي والانغلاق الفكري.

والى جانب ذلك كله، أبرزت المرحلة نُبل القيم الحضارية العربية الإسلامية، وتحولها إلى بعض السمات القومية للأمة العربية. كما تأكد بالممارسة أن الإسلام يظل صمام الأمان الذي يحول دون تشوّه القيم الحضارية للإنسان العربي، بفعل إرهاب الغزاة وممارساتهم اللاإنسانية. وحين أحاقت الهزائم بالغزاة، فرضت القيم المتأصلة في الذات العربية على المنتصرين أن تتميز ممارساتهم من تلك التي مورست ضدهم عندما كانوا مستضعفين في أرضهم. ولقد اقتفى التابعون سنّة الأولين. وكما خلد فعل الرسول الكريم يوم قال لأهل مكة: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»، كذلك خلد موقف صلاح الدين تجاه الأسرى من اللاتين حين استعاد القدس.

- ٦ -

تلك كانت أبرز السلبيات، في حين كان الصمود في وجه الغزاة أبرز إيجابيات المرحلة. فبدءاً من أواخر القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) لم يعد الصدام مع أوروبا قاصراً على المحورين التقليديين: بيزنطة والأندلس، وإنما قام إلى جانبهما ثلاثة محاور: طلائع الاستعمار ممثلة بالحملات الصليبية، ومحاولة قتل التجارة العربية عن طريق القرصنة وقرارات المقاطعة والحرمان الكنسية، ثم الأعمال التبشيرية في قلب آسيا. ولم يسلم الجناح الشرقي للوطن العربي من البربرية الغازية، إذ اجتاحه المغول والتتار، وخلال بضع سنين في الحالين هلك ملايين البشر، وحوّلت معالم الحضارة إلى ركام محترق.

وكان بين الغزاة تحالف وتعاون، فقد عقد هولاكو حلفاً مع كل من هيتوم ملك «أرمينيا الصغرى» ويوهمند السادس ملك أنطاكية الصليبي[١٠]. وأخذت حملته على بلاد الشام صفة الحرب المغولية ـ الصليبية ـ الأرمنية المشتركة. وحين احتل حلب،

(١٠) انظر: فؤاد عبد المعطي الصياد، مؤرخ المغول الكبير: رشيد الدين فضل الله الهمذاني (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧)، و René Grousset, *The Empire of the Steppes: A History of Central Asia*, translated from the French by Naomi Walford (Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1970).

استعاد هيتوم الأقاليم والقلاع التي كان قد استولى عليها ولاة حلب، واسترد يوهمند الأراضي التي كان قد حرّرها الأيوبيون. أما تيمورلنك، فقد تلقى وعوداً بالمساعدة من بيزنطة، وعقد اتفاقات تجارية مع البندقية. وقد أشارت المصادر التاريخية إلى اتصال المبشرين بالمغول والتتار لتنصيرهم وتسخيرهم في صراع أوروبا مع الدولة العربية الإسلامية. كما كان للوزراء اليهود في بلاطات المغول دور في تأصيل روح التعصب الطائفي في المنطقة[11].

وكأنما عقد الغزاة في ما بينهم اتفاقاً على ضرب مستقبل المنطقة، وليس تدمير حاضرها فحسب. ولقد كان الدمار قاسماً مشتركاً لتصرفاتهم، فالأوروبيون حاولوا إنهاء الاحتكار العربي لتجارة المنطقة، والآسيويون دمروا كل شيء حتى تخوم مصر. ولقد كانت أفظع أعمال التخريب التي ارتكبها هولاكو تدميره المتقن للسدود ونواظم الريّ التي كان بناؤها المحكم منذ القدم، وتجديدها ورعايتها في القرون الهجرية الأولى، من أهم عوامل الازدهار الاقتصادي في القرون الهجرية الأولى. يضاف إلى ذلك أن الحروب المتوالية تسبّبت في عدم استقرار له انعكاساته السلبية في منطقة للتجارة وحركة القوافل أثر في ازدهارها منذ فجر التاريخ.

ولقي الغزاة من إفرازات التخلّف العربي سنداً، إذ وجدوا من الحكام من هادنهم، ومن سار في ركابهم، علّه يحتفظ بنفوذه في ظل السادة الجدد[12]. كما وجد من أبناء الأرض العربية من دفعه التعصب الطائفي وقصر النظر إلى السير في ذيل القافلة ينفّس عن حقد مكبوت، وفي ظنه أن الغزاة خالدون في الأرض. وقام إلى جانب الجماعتين من غشيت أبصارهم، فطفقوا يدعون إلى اليأس والقنوط، بعضهم فعل ذلك بسبب

(١١) من أبرز هؤلاء سعد الدولة، وزير السلطان أرغون خان (٦٦٣ ـ ٦٩٠هـ)، المشهور بعدائه للمسلمين. وبعد مقتله انتقم الجمهور من يهود فارس والعراق. ولم ينج من الانتقام إلا يهود مدينة شيراز تقديراً لعدل واليها السابق اليهودي شمس الدولة. وفي الحادثة بشقيها السلبي والإيجابي دلالة واضحة. انظر: الصياد، المصدر نفسه، نقلاً عن: كمال الدين عبد الرزاق بن الفوطي، **الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة**، وقف على تصحيحه والتعليق عليه مصطفى جواد (بغداد: المكتبة العربية، ١٣٥١هـ [١٩٣٢م])، وفضل الله بن عبد الله وصاف، **تاريخ وصاف الحضرة (در أحوال سلاطين مغول)**، باهتمام محمد مهدي أصفهاني (تهران: كتابخانه ابن سينا، ١٣٣٨هـ/ [١٩٦٠]).

(١٢) من المتآمرين مع الصليبيين: شاور الوزير الفاطمي في مصر، وكمشتكين وزير الملك الصالح إسماعيل في حلب، وراشد بن سنان رئيس الحشاشين، وسيف الدين غازي أمير الموصل، وجميع هؤلاء حاربوا ضدّ صلاح الدين الأيوبي.

ومن المتآمرين مع المغول: بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل، والوزير العباسي ابن العلقمي. كما أن الخليفة العباسي المستعصم تخاذل ولم يقاتل، وأمر الناس في بغداد أن يُلقوا بسلاحهم، وفي ظنّه أنه بذلك ينقذ ما يمكن إنقاذه.

عجزه أمام معضلات الواقع الجسام، وبعضهم نتيجة قصوره عن فهم حقائق دينه ووقائع دنياه، وفي تاريخ المنطقة تفاصيل مذهلة عن ممارسات المتخاذلين والخائنين والساقطين.

وصمدت الأمة في وجه الغزاة وإفرازات واقعها المتخلّف، وتصدّت بشكل أسطوري للتحالف الثلاثي الأوروبي والآسيوي والمحلي. ولإدراك حجم الانتصار الذي تحقق نذكّر بأن أوروبا وظفت طاقاتها طوال قرنين كاملين في خدمة الصليبيين، ولم تبخل على القراصنة طوال قرنين آخرين. أما هولاكو، فقد دانت له الأرض ما بين الصين وبلاد الشام، في حين اكتسح تيمورلنك شرق آسيا كله، وانتصر على الروس، وهزم العثمانيين وأسر سلطانهم بايزيد. ولقد انتصرت الأمة العربية في مرحلة سمتها العامة التخلّف والتمزّق والتدهور على كل المستويات.

وبقراءة معركة الأمة مع الغزاة، يتضح أنها مرت بثلاثة مواقف متوالية:

١ ـ تلقي الصدمة بسلبية تكاد تكون تامة، ولقد كان التمزّق والاحتراب الداخلي، وانشغال الحكام بنزواتهم، وقهر الشعب وشلّ فاعلية الفرد والجماعة، سبب تدني مستوى المقاومة، رسمياً وشعبياً. وتسبب النصر السهل نسبياً في غطرسة الغزاة وغرورهم، وتصوّرهم أن المنطقة دانت لسلطانهم أبد الدهر. وكل ذلك يعكس حالة إنسانية عامة، فكل الأمم عبر التاريخ لم تتصدّ بكفاءة للغزاة حين دهموها وهي في حالة تخلّف وتفكّك، وكل الغزاة اغترّوا بالنتائج الأولية لعدوانهم. وما شهدته الساحة العربية يومئذٍ لا يمسّ جوهر الأمة العربية في شيء، وإنما يعكس أبعاد التخلّف الذي كانت تعانيه حين اقتحم الغزاة حدودها.

٢ ـ استيعاب الضربة الصاعقة من خلال موقف سلبي تجاه الغزاة، وكانت التناقضات القومية والدينية والاجتماعية علة سلبية جماهير الشعب تجاه الأعداء. فمن جهة، شكل العامل القومي أساساً موضوعياً لانعدام التفاعل الإيجابي بين الأمة العربية وكل من قاهريها الأوروبيين والآسيويين، وكان في حكم الحتمية التاريخية أن يفرز التناقض القومي حالة صدامية بين العرب وأعداء عروبتهم. ومن جهة ثانية، أدت الاختلافات الدينية والمذهبية دوراً إيجابياً في إذكاء حدة التناقضات بين الطرفين، وكان مستحيلاً أن لا تستعاد روح الجهاد والفداء الإسلامي في مواجهة عدو يعلن عداوته الصريحة للإسلام، كما كان للخلاف المذهبي بين كثلكة الصليبيين وأرثوذكسية

نصارى الشرق، دور في الصراعات القائمة[١٣]. ومن جهة ثالثة، فجّرت الممارسات غير الإنسانية للغزاة تناقضات اجتماعية وطبقية غير محدودة. وكان أن تفاعلت العوامل الاجتماعية والدينية والقومية في تعميق سلبية هي إيجابية بحدّ ذاتها، وبانعدام التفاعل الإيجابي مع الغزاة بقيت جذوة المقاومة متّقدة ومتواصلة.

٣ ـ وأخيراً، ومن خلال التحدّي والاستجابة المتواصلين، كان يبرز من بين الصفوف قادة قادرون على تحريك الجمهور الرافض. ومن التقاء إرادة الفعل عند القادة، مع حالة الرفض المتجذّرة في أعماق الجماهير، كان ينهض من تحت الركام إعصار جارف، يغسل الأرض من أدران التخلف، ويقلب انتصارات الغزاة إلى هزائم متوالية.

واختلف المؤرخون في تعليل الانتصارات الكاسحة، وغالباً ما كان التركيز على كفاءة القادة، وفي تصورنا أنه توافر لأولئك الأبطال العوامل الموضوعية للنصر، إذ كانت الأمة العربية قد أنجزت كلا مرحلتي «التكوين القومي» و«الاستقرار القومي» قبل أن يدهمها الغزاة، كما أنها كانت ـ برغم كل تخلفها ـ متقدمة حضارياً على غزاتها، وإمكاناتها المادية ـ برغم كل الهدر القائم ـ كانت أكبر من إمكاناتهم. فكان ميزان القوى الحقيقي في مصلحة القيادة العربية على كل الصعد القومية والحضارية والمادية، وكان الإبداع القيادي تحريك طاقات الأمة الكامنة، وبفعل ذلك هزموا غزاة ميزتهم الأساسية أنهم فاجأوا الأمة العربية في مرحلة من التفكك والعجز عن استثمار ما هو متوافر لديها من طاقات.

ـ ٧ ـ

وإلى جانب إبراز جوهر الأمة على حقيقته، فإن إيجابية عصر الانحطاط قدمت عدداً من المؤشرات التي يمكن اعتبارها «القانون العربي» لمواجهة العدوان الخارجي. وهو قانون كما أبرزته التجربة يقوم على أربعة أسس:

١ ـ **التصدّي للحرب النفسية هو البداية**: في مواجهة طوفان أدبيات اليأس والقنوط أبدع الشعب أدب مقاومة على شكل قصص وحكايات وأشعار ومواويل تتغنّى

---

(١٣) مما يُذكَر أن بطريرك أنطاكية عاد إليها في ركاب صلاح الدين، معيداً إلى الأذهان عودة بنيامين أسقف الإسكندرية إليها بعد فتحها بقيادة عمرو بن العاص. وكان نصارى الشرق ضحايا التعصب الديني الأوروبي في الحالين، وكان الإسلام نصيرهم في كل مرّة.

بالشجاعة والبطولة والصبر على الأذى. وفي سيرة بني هلال وأمثالها من تراث ذلك الزمن ما يعكس موقفاً نضالياً حين تغدو الكلمة هي السلاح الوحيد.

٢ ـ **المبادرة الشجاعة أولى الخطوات على الدرب**: كان نور الدين زنكي أول من رفع الرأس، ففتح في جدار الخوف ثغرة سرعان ما أصبحت الباب الذي عبر منه صلاح الدين. ولقد كان هولاكو صادقاً حين سأل المستعصم قبل أن يأمر بقتله: «لِمَ لمْ تسرع إلى شاطىء نهر جيحون لتحول دون عبوري؟»[١٤]. ولقد أدرك السلطان قطز أن قوة الغزاة الحقيقية كامنة في حالة الرعب الجماعي التي يخلقها إرهابهم، وتحقق لهم انتصارات سهلة. وأثبت بالممارسة العملية أن المبادرة الشجاعة قادرة على اختراق حاجز الخوف الذي يشلّ فاعلية الأمة[١٥]. فحين جاءه إنذار هولاكو كان المسير إلى فلسطين هو الردّ. وكان التحرك سريعاً ومفاجئاً، وبضربة خاطفة حرر غزة، وسجل أول نصر على «الفاتح» الذي لم يتصدّ له أحد، وسرعان ما تطاولت قامات الرجال، وتقاطرت النجدات من بلاد الشام تدعم جيش مصر. وكان الصليبيون في حالة تردّد، وقد أذهلتهم الصحوة المفاجئة، فاتخذوا موقف الحياد، ولم يعُد مستحيلاً على قطز وبيبرس أن يسجلا نصر عين جالوت، وأنزلت بالمغول وحلفائهم الأرمن الهزيمة الساحقة، وقبل أن ينقضي عام على إنذار هولاكو، كان شمل جيشه قد تبدّد في بلاد العرب، وكان نائبه قد أعدم[١٦]. وكان أسطورة الجيش الذي لا يقهر قد غدت من بعض الذكريات.

٣ ـ **الوحدة أداة النصر**: كان أول ما شغل به كل من تصدّى للأعداء السعي إلى جمع الشتات العربي الإسلامي. ولقد كان النهوض في حدّ ذاته ميسّراً لذلك ومعجلاً به، ويتضح ذلك في كل من سيرة عماد الدين زنكي، وصلاح الدين الأيوبي، والملك الصالح، والسلطان قطز، والظاهر بيبرس. وما كان ممكناً تحقيق الانتصارات الحاسمة لو لم يقم نور الدين زنكي «دولة الطوق» من حول الأرض المحتلة، ولو لم يحتفظ بها صلاح الدين، ثم يعيدها المماليك بعد أن فكّكها ورثة صلاح الدين... ولقد بذل

---

(١٤) الصياد، مؤرخ المغول الكبير: رشيد الدين فضل الله الهمداني، نقلاً عن: رسالة «فتح بغداد» الملحقة بكتاب تاريخ جهانكشاي، وقد ذُكِرَ في الرواية أن هولاكو أجاع الخليفة المستعصم ثم قدّم له صحناً مملوءاً بذهب أخذ من خزائنه، وسأله: إن كنت تعرف أن الذهب لا يؤكل فلمَ احتفظت به ولم توزّعه على جنودك حتى يصونوا لك ملكك الموروث؟ ولِمَ لَم تحول هذه الأبواب الحديدية إلى سهام؟

(١٥) عقد د. يوسف إدريس مقارنةً جيّدة بين اعتماد هولاكو على الرعب الجماعي لتحقيق النصر واعتماد الصهاينة على ذلك. انظر: يوسف إدريس، «تكتيك هولاكو،» **الموقف العربي**، السنة ٤، العدد ١٢٣ (٢١ ـ ٢٧ شباط/ فبراير ١٩٨٣).

(١٦) هو صهر هولاكو، ووَرَدَ اسمه بصِيَغ مختلفة: كاثبوقا، كتبوقا، وكيتوبوقا، كتبغا، كتبوغا.

كل من القادة المنتصرين جهداً ووقتاً، وخاض حروباً لتحقيق «أداة النصر»، بما لا يقل عمّا بذله في مقارنة الأعداء. فصلاح الدين، مثلاً، أمضى أغلب سنوات حكمه يصارع حتى مدّ سلطانه من وادي النيل وسواحل أفريقيا الشمالية إلى وادي الفرات، ومن تخوم حلب إلى اليمن وعدن. ولقد حارب في اليمن وبلاد الشام ليقيم دولة متماسكة عظيمة الإمكانات، وحتى يتيسر له توظيف إمكانات الأمة المادية والبشرية التوظيف الأمثل. ولم يقعده عن ذلك تحالف بعض «ملوك» عصره مع الصليبيين، وتآمر من حوله من الأعداء، وخوضه المعارك على الجبهتين.

٤ ـ **مصر «الإقليم القاعدة» العربي**: شكّلت مصر اعتباراً من انتقال الفاطميين إليها «الإقليم القاعدة» للأمة العربية. وحين وهنت سلطة الفاطميين، وتراجعت حدودهم الشرقية إلى عسقلان على الشاطىء الفلسطيني، استقل بالسلطة في كل بلد كبير من بلاد الشام والعراق حاكم بأمره، وشغل بمغازاة جيرانه ومعاداتهم، «وفي أثناء هذا السبات الذي استولى على مصر نزل الصليبيون الشام ولم يجدوا من يردّهم»(١٧). غير أن صلة مصر بأمتها لم تنقطع، رغم انكفائها على ذاتها، ولعل غلطة الصليبيين الكبرى أنهم لم يستولوا على النقب، ويقطعوا الاتصال البرّي بين مصر والمشرق العربي(١٨). كما احتفظت مصر بأسطول نشط في البحر الأحمر، أبقى صلتها بالحجاز واليمن وأطراف الجزيرة والحواضر والثغور العربية في جنوب شرق آسيا والشواطئ الشرقية لأفريقيا. كما لم تتأثر حركة القوافل والتفاعلات المختلفة مع الشمال الأفريقي وقلب القارة السوداء. وبذلك احتفظت مصر بقدر غير يسير من ازدهارها وعمارها، مما يسّر لها النهوض بمهمة الإقليم القاعدة على المستوى النضالي والحضاري. ويبدو أن الدور الذي أدته مصر في الحياة العربية خلال هذه المرحلة نبّه القوى الاستعمارية في العصر الحديث إلى أهمية عزل مصر. وجعل ذلك في مقدمة أهدافها الاستراتيجية.

ـ ٨ ـ

وكان لتدنّي حدّة المواجهة مع العدوان الخارجي، بعد دحر التتار وطرد الصليبيين، تأثيرات سلبية وإيجابية في الجدل الاجتماعي الداخلي، فمن جهة افتقدت السلطة التعاطف الشعبي، فتقوّت روح التمرد على الاستبداد والظلم، ومن جهة ثانية ترهلت

---

(١٧) حسين مؤنس، **مصر ورسالتها**، اخترنا لك؛ ١٧ (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(١٨) لقد وعى الصهاينة الدرس تماماً، فأصروا أن يكون النقب كاملاً لهم عند التقسيم. ولعلّ هذا يفسّر مصرع الوسيط الدولي برنادوت، الذي اقترح إعطاء النقب للعرب في خريف سنة ١٩٤٨.

الفئة الحاكمة وتفاقمت صراعاتها. ولقد تسبب ضعف سلطة المماليك في انكفاء مصر على ذاتها من جديد، وفي تشرذم القوى في بلاد الشام مرة أخرى. فتكرّر قبيل الغزو العثماني في مطلع القرن السادس عشر، ما حدث قبيل الغزو الصليبي في أواخر القرن الحادي عشر. والعمق الإسلامي الذي حقق اتساعاً بتحول المغول إلى الإسلام، لم يعُد داعماً كما كان، وإنما أخذ يضغط على المنطقة العربية من خلال الدعوات الباطنية والفرق المذهبية، العاملة على تمزيق الصفوف، وإقامة الصراعات الطائفية بين المسلمين.

ولقد شهد القرنان الرابع عشر والخامس عشر صراعات عنيفة، عسكرية ومذهبية وسياسية، بين الصفويين والعثمانيين، انتهت لمصلحة العثمانيين الذين جسّدوا فاعلية القوة الإسلامية غير العربية، وغدوا ممثليها الصاعدين بعد احتلال القسطنطينية، وتحويلهم البحر الأسود إلى بحيرة عثمانية، وتقدمهم في القرم. وشكّل صعود العثمانيين تهديداً لسلطة المماليك في بلاد الشام ومصر في وقت كانت عامة الشعب ترى في انتصارات العثمانيين نسخة جديدة من الفتوحات العربية في صدر الإسلام.

وبعد أن فشلت أوروبا في انتزاع السيطرة التجارية من يد العرب على البر وفي المتوسط، اتجهت نحو المحيط الأطلسي مستفيدة من الإنجازات العلمية والتقنية التي حققتها في القرن الأخير، وبخاصة القدرة على بناء السفن عابرة المحيطات. ولقد نجح البرتغاليون في عبور رأس الرجاء الصالح، فشكّلوا تحدّياً خطيراً للقوة العربية الإسلامية في المحيط الهندي. وآذن الصراع في المنطقة أن يأخذ أبعاداً جديدة.

لم يكن يومها الصراع ذا بعد واحد، وإنما كانت له أبعاد شتى متفاعلة: فهو خلاف ديني ومذهبي بين الإسلام والمسيحية، وفي ما بين المذاهب المختلفة للديانتين. وهو تنافس اقتصادي وتجاري غايته السيطرة على البحار ومصادر السلع والأسواق، وهو صراع قومي وسياسي يستهدف التوسع ومدّ النفوذ، إلا أنه، بشكل عام، محكوم بالمصالح الحقيقية والمتصورة لأصحاب النفوذ. وكل الدوافع الأخرى مسخَّرة لخدمة أغراضهم، وليس أدل على ذلك من التحالفات التي كانت تقوم بين أطراف الصراع، بصرف النظر عن اختلاف العقائد والقوميات.

ووقعت القوة العربية بين شقي رحى. ولما كان صراعها الأول مع أوروبا، فقد تحرّكت باتجاه مهادنة العثمانيين، وعقدت معهم هدنة ـ أقامها سلطان مصر قايتباي مع بايزيد الثاني ـ بعد معركة طرسوس بين الطرفين التي هزم فيها العثمانيون سنة

١٤٩١م ـ ثم تحالفت القوتان وتعاونتا في معركة بحرية قرب الإسكندرية ضد فرسان القديس يوحنا سنة ١٥١٠م. لكن جهود العثمانيين كانت مركّزة في أوروبا الوسطى وضد الصفويين، فلم يقدموا للقوة العربية إلا دعماً محدوداً. كما أنهم لم يقدموا دعماً يذكر لهذه القوة أثناء مواجهتها أساطيل أوروبا في المحيط الهندي. في حين تحالف شاه فارس ـ عدو العثمانيين ـ مع قراصنة أوروبا ضد القوة العربية. ولقد واجهت ثغور السواحل الشرقية، وكذلك السفن العربية، النار والدمار، معتمدة بصورة أساسية على القوة المحدودة المبعثرة للإمارات العربية على شواطئ الجزيرة وشرق أفريقيا. ولولا المساندة التي قدمها الأسطول المصري لوقف عرب هذا الجزء من الوطن وحدهم في مواجهة الطوفان. وحقق المصريون انتصارات أولية على الأسطول البرتغالي عند ديو على ساحل الهند، لكن خيانة سلطان جيوجارت أغضبت القائد المصري، فانسحب بسفنه؛ وبرحيله ثبت البرتغاليون أنفسهم سادة للبحار سنة ١٥٠٨م. ولقد أحرقوا المدن والموانئ العربية من موزامبيق حتى ساحل البنادر وخليج عدن، كما أحرقوا وأغرقوا سفن العرب حيث وجدوها[١٩]. وبالسيف والنار طويت صفحة من تاريخ سواحل المحيط الهندي، وبدأت صفحة جديدة تختلف جذرياً عما كان في ظل السيادة العربية على البحر والتجارة.

وأغرى ضعف المماليك العثمانيين بحيث تحوّلوا بشكل مفاجئ عما اعتادوه من تحرك في جوارهم وانعطفوا إلى المنطقة العربية، فسجلوا نصراً سريعاً في مرج دابق سنة ١٥١٦م، وتوالى تقدمهم بحيث احتلوا القاهرة بعد عام، ووضعوا حداً نهائياً لاستقلال المنطقة العربية. والملاحظ أن الغالبية الساحقة من العرب لم تواجه العثمانيين بمقاومة تذكر، بسبب نظرة العرب إليهم كرموز جدد لطبقة الجند التي اعتادت أن تحكم المنطقة، وباعتبارهم أكثر قدرة من المماليك على التصدّي المُجدي للعدو التقليدي.

ولم يختلف مصير قلب الوطن العربي عن أطرافه، وإن اختلفت القوة صاحبة السلطة المباشرة هنا وهناك. والثابت أن مطلع القرن السادس عشر جاء إلى المنطقة بضربتين متفاعلتين: السيطرة الأوروبية على البحر، والتسلط العثماني على البر. وبفقدان السيادة البرية والبحرية، خسرت الأمة العربية ما تبقى لها من فاعلية، ما عدا احتفاظها بمقوّمات صمودها القومي.

وبدأت مرحلة جديدة في تاريخها اتسمت بثلاث سمات:

---

(١٩) جلال يحيى، **الاستعمار والاستغلال والتخلف** (القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٥).

١ ـ التبعية السياسية لقوة أجنبية غازية بينها وبين أهل المنطقة تمايز قومي، وذلك لأول مرة منذ الفتح العربي الإسلامي. ذلك لأن غالبية الوطن العربي في القرون السابقة كانت خارج سيطرة الصليبيين والمغول. ثم إن الشعب العربي في المناطق المحتلة استمر على ولائه لدولة الخلافة القائمة في الأرض العربية. وكأنما القرن السادس عشر أعاد المنطقة من جديد إلى السيطرة الأجنبية التي انتهت قبل تسعة قرون.

٢ ـ فقدان المنطقة استقلالها الاقتصادي لأول مرة منذ فجر التاريخ، وتحولها تدريجياً إلى سوق تابعة وخاضعة لمتقضيات السوق في أوروبا الاستعمارية، على الرغم من أن الاستعمار الأوروبي المباشر تحقق تدريجياً، ولم يشمل سائر الأرض العربية إلا بعد أربعة قرون.

٣ ـ أن الطموحات العربية في منطقة القلب والأطراف كانت مشدودة طوال المرحلة الممتدة حتى العصر الحديث في اتجاهات واحدة، برغم توزعها بين الحنين إلى عصر الأمة الذهبي، والتطلع للحاق بالغرب الأوروبي، إذ لم يثر العثمانيون، برغم طول سيطرتهم، أي طموح للاقتداء بهم عند العرب، خلافاً لطموحات التغريب التي لم تخلُ منها الساحة العربية هنا وهناك.

وباستمرار فاعلية الوجود القومي العربي من جهة، وبتفاعل التناقص القومي مع التناقضات التي فجّرتها التبعية للسوق الأوروبية من جهة ثانية، وبتأثير الافتقار إلى طموحات وآمال ذات خاصية قطرية أو جهوية مميزة من جهة ثالثة، فإن وحدة المسيرة والمصير لم تتأثر كثيراً، برغم سيطرة الأوروبيين على البحار، وتسلط العثمانيين على معظم البر العربي في مطلع القرن السادس عشر.

ـ ٩ ـ

لم يكن العثمانيون بالنسبة إلى الأمة العربية كما كان المماليك. وكان من المستحيل أن يكرّروا دور هؤلاء. فقد جاء العثمانيون كشعب متبلور، وله طموحات قومية، وبين يديه أمجاد عسكرية، فتح الأرض العربية بعض منها. وبحكم ذلك فإن العلاقة بين العرب والترك خضعت منذ البداية لمنطق التناقض القومي، رغم الأخوّة الإسلامية التي جمعت بين الطرفين، والتي كان لها أثرها الملموس في تيسير السيطرة العثمانية على الأرض العربية، في حين كان المماليك وأمثالهم ـ برغم كل السلبيات التي أحاطت بمقدمهم ومقامهم ـ من مكوّنات المجتمع العربي الإسلامي، ولم يشكّلوا

بالتالي تناقضاً قومياً مع الأمة التي يحكمون، لا في البدء، ولا في الختام. ولعل هذا كان السبب **الأول** لعجز العثمانيين عن أن يحققوا للمنطقة وبشعبها مثل الذي حققه أسلافهم من صمود في وجه التحديات الخارجية، ومن قدرة على الاحتفاظ بالدور الريادي على كل المستويات الحضارية.

وكان السبب **الثاني** لعجز العثمانيين عن أن يحققوا للمنطقة وبشعبها الصمود والتقدم يعود إلى الخصائص الذاتية للأتراك. فقد كانوا قوماً محاربين يفتقرون إلى الخلفية الحضارية، وكانوا محافظين وبطيئي الحركة ـ استاتيكيين ـ ولم يكونوا حركيين متطورين ـ ديناميين ـ وبفعل ذلك لم يدركوا مكمن القوة الحقيقي في صراعات ذلك القرن. وكان المجال الحيوي الذي يشدّ أبصارهم الأناضول وما حوله، ولم يكن المجهول البعيد يثير الكثير من طموحاتهم. ولذا شغلوا بصراعات غير مجدية في المتوسط، وبنزاعات دامية مع الصفويين، وبحروب متواصلة في القرم ومع روسيا، ولم يمارسوا مثل الفعالية العربية في قلب أفريقيا والمحيط الهندي. وتركوا المجالين الحيويين لطلائع الاستعمار الأوروبي تحقق فيهما انتصارات مجانية.

ولو عقدت المقارنة بين الإمكانات التي توافرت للعثمانيين، وتلك التي كانت لدى طلائع الاستعمار الأوروبي، لتبيّن أن الإمكانات المادية التي توافرت للأولين لم يتوافر مثلها لمعظم الدول الأوروبية النشطة في مجال الاستعمار؛ إذ باستيلاء العثمانيين على الوطن العربي تحكّموا في الموقع الاستراتيجي والتجاري الفريد، وبموقف المسلمين منهم كمجسدين جدد للفاعلية الإسلامية توافرت لهم فرص تعاون إيجابي مع منطقة تمتد من شواطئ الأطلسي حتى تخوم الصين، ومن نهر الفولغا حتى المحيط الهندي وقلب أفريقيا. وباحتواء الأناضول على الغابات، امتلكوا الأخشاب اللازمة لبناء السفن. وكانت المعرفة العربية لا تقلّ عن مثيلتها الأوروبية، سواء في الحرف والصناعة أو في الملاحة وريادة البحار. وكان العلم العربي في مستوى نظيره الأوروبي ومتفاعلاً معه. وكانت العسكرية العثمانية قد أمنت استقراراً داخلياً ومنعة خارجية، ولم تكن روح المغامرة عند أبناء المنطقة قد سحقت كلياً. وحتى التقنيات الأوروبية المتطورة والتحولات العلمية المستجدّة كان من الممكن اقتباسها. والثابت أن العثمانيين استخدموا المدافع وتقنية عسكرية حديثة قبل نهاية القرن الخامس عشر. كما عقد سليمان القانوني وفرنسوا الأول ـ ملك فرنسا ـ اتفاقية صداقة وتجارة سنة ١٥٣٥م، كانت تسمح لهم اقتباس ما لدى حلفائهم والاستفادة من تراث المنطقة العربية في تمثل حضارة الآخرين، تماماً كما فعل العرب المسلمون من قبل ومحمد علي في ما بعد.

ويقيناً أن الإمكانات التي أتيحت لسليم الأول أو سليمان القانوني لا مجال لمقارنتها بما تيسّر لمحمد علي بعد ثلاثة قرون. ولكن العقلية هي التي ميزت محمد علي برغم ضآلة الإمكانات. وقد ذكر أكثر من مؤرخ أن العثمانيين كانوا مؤهلين لوراثة إمبراطورية المغول في الهند، ودور العرب في أفريقيا والمحيط الهندي أكثر كثيراً من البرتغاليين وسواهم لو اقتصر الأمر على الإمكانات المادية التي كان يمتلكها أطراف الصراع في العالم آنئذٍ.

ـ ١٠ ـ

ولم يعوّض العثمانيون فقدان التجارة بدعم أي نشاط اقتصادي آخر، على الرغم من توافر الإمكانات المادية والبشرية الميسّرة لذلك. وكانت الطبيعة العسكرية للقوم، وفكرتهم البسيطة والساذجة عن الدولة تدفع بهم إلى استغلال ما هو متاح على نحو لا يترك تراكمات للتنمية والتطوير. وكان الجيش أداة السلطة في توسعها وتثبيت سلطانها، وبالتالي جهازها الأول والأولى بالرعاية. وكان على «الرعية» أن تموّل «الدولة المحاربة»، التي شغلت بالجباية، ولم تعنَ بأي نشاط إنتاجي. ولم تنته الأمور إلى الجمود على ما كان في المرحلة السابقة، وإنما كان التدهور السريع قاسماً مشتركاً لكل الأنشطة بعد التحول المفاجئ في قمة السلطة.

فالتجارة لم تُبْتَلَ بتحول طرق الملاحة، وما تبعها من فقدان المنطقة لامتيازها فحسب، وإنما استجدّت أمور **أبرزها**: العبث بالعملة الذهبية والفضية، الأمر الذي تسبّب في تراجع استخدامها بعدما كان الدينار العربي العملة الأولى في معظم أسواق المتوسط والمحيط الهندي قبيل الغزو العثماني بسنوات معدودة. وكان العبث بالموازين والمكاييل والمقاييس، وانعدام الرقابة على الأسواق، **ثاني** المستجدّات. وقد شهدت المرحلة ظاهرتين تتصلان بالغش التجاري: إن كان المتضرر أجنبياً أو متمتعاً بالحماية الأجنبية، أنصفه القناصل وأخذوا له حقه، وأما حين يكون من الأكثرية المغلوبة على أمرها، فلم يكن أمامه إلا أن يردّد بحسرة واحداً من الأمثال التي أفرزتها المرحلة. وكان المستجدّ **الثالث** الذي ابتليت به التجارة الداخلية، سيطرة الأجانب والفئات المشمولة بالحماية الأجنبية على الأسواق. وكان الإيطاليون والفرنسيون والمالطيون واليهود وبعض أبناء الأقليات العربية هم «بنادر» التجار. وقد جاء «التطور الجديد» نتيجة تدهور التجارة العربية من جهة، وبسبب فتح الأسواق أمام السلع الأجنبية، وحصر وكالاتها بأولئك «التجار» من جهة ثانية. وإذا كان السلطان سليم الأول قد عقد سنة ١٥١٧م

اتفاقية مع تجار البندقية ثبت بموجبها امتيازاتهم القديمة وأعطاهم امتيازات أخرى، فإن خلفاءه توسعوا في منح الامتيازات. وبدلاً من أن تحافظ البرجوازية العربية على بنيتها ضمرت وتراجع دورها الاقتصادي والاجتماعي عما كان في القرون الماضية.

وفي قطاع الزراعة ضوعفت الضرائب، وألقي عبؤها ـ نتيجة تدهور التجارة والحرف ـ على الفلاحين بصورة أساسية. وعهد للملتزمين بالجباية، فأقاموا السوط والسخرة. وشجعت الدولة الوقف الأهلي، الأمر الذي تسبب في إهمال الأرض. واتسع نطاق الإقطاع، سواء بإسهام السلطة في منح الإقطاعيات، أو بفعل هجر الفلاحين الأرض للالتحاق بالجندية أو فراراً منها، أو بسبب بيع كثيرين أراضيهم لدفع بدل العسكرية أو لتجهيز المجندين من أبنائهم. وكمحصّلة لجملة الضغوط أرهق الفلاحون وتخلّفوا وعجزوا عن تطوير أساليبهم، فتدنّت الإنتاجية الحدّية للأرض، وتناقصت المساحة المزروعة، وطغت عليها الصحراء.

وأصيبت الحرف بضربة قاسية بسبب تدهور التجارة، ونتيجة افتقار الحواضر العربية للخلفاء والسلاطين وأثرياء التجار وتنافسهم على العمران ومظاهر الترف. كما كان لفقدان الجيوش المحلية آثار سلبية في صناعة السلاح وبناء السفن وإعداد المهمات العسكرية. ومن جهة أخرى، أقدم السلطان سليم على نقل خيرة الصنّاع والحرفيين إلى عاصمته، وقدر ما أخذه من القاهرة وحدها بخمسمئة حرفي. واستقطبت اسطنبول في ما بعد كل ذي إبداع. وتسبّبت هجرة أصحاب العقول والخبرة الفنية في العجز عن تطوير الحرف القائمة. وتفاعل ذلك مع ما لحق نظام الطوائف، الذي حقق تقدماً في العهد المملوكي، وبعد أن كان التقدم في السلّم المهني خاضعاً لمعايير فنية، صارت رئاسة الطوائف تباع وتشترى، كما أقام الولاة العثمانيون طوائف لمهن غير إنتاجية، كالسقائين والقردتية[٢٠]، بحيث انتهت الأمور إلى عجز الحرفيين وقصورهم عن مواكبة التطور. ثم جاءت الضربة القاضية حين فتحت الأسواق للسلع الأوروبية، التي أقبلت عليها الصفوة، وبذلك تراجعت الحرف تماماً.

لم تكن محنة الاقتصاد العربي منذ مطلع القرن السادس عشر أنه لم يواكب التطور الأوروبي، وإنما إلى جانب ذلك، وقد يكون أشد منه خطورة، أنه دفع إلى الوراء. وتفاعلت العمليتان بحيث ضاعفت كل منهما تأثير الثانية، وفي زمن قصير للغاية، فقد

---

(٢٠) جلال يحيى، مصر الحديثة، ١٥١٧ ـ ١٨٠٥ (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٩).

الوطن العربي كل تفوقه، وصار التقدم الأوروبي والتخلّف العربي يسيران في خط متواز، بحيث تتسع الفجوة بينهما يوماً بعد يوم.

وبفقدان السيادة القومية، وكنتيجة لانهيار الاقتصاد العربي، وبتأثير التخلّف الفكري للأتراك العثمانيين(٢١)، وعملية التجهيل المعتمد التي نفّذها الاستعمار وطلائعه، وبتفاعل ذلك، كان التراجع الفكري والتدهور الأدبي والفني. وبات منطقياً القول إن عصر الانحطاط العربي إن كان قد بدأ في القرن العاشر الميلادي، فإنه في القرن السادس عشر قد تأكد.

وهناك من يرى أن العثمانيين، وإن كانوا قد عمّقوا التخلف في الوطن العربي، إلا أنهم حالوا دون سقوطه مبكراً في حوزة الاستعمار الأوروبي. وبذلك جسّدوا الفعالية الإسلامية على الرغم من إسقاطهم الفعالية العربية.

ونلاحظ أن هذا القول يغفل عدة حقائق تاريخية أبرزها:

- لقد صمدت المنطقة العربية للغزاة طوال القرون السابقة بقواها الذاتية، ولم تتجه أوروبا إلى الأطلسي إلا بعد أن عجزت عن اقتحام الثغور العربية على المتوسط في القرن الخامس عشر.

- لم يقدم العثمانيون أي دعم، ولو كان رمزياً، للدويلات العربية الإسلامية في الأندلس، وكانوا يومها أعظم قوة عسكرية في أوروبا، كما كان بإمكانهم التحالف مع مصر لتقديم الدعم المطلوب.

- أتاح صراع العثمانيين والصفويين للاستعمار فرصة التفرّد بالجناح الشرقي للوطن العربي. كما تسبّب ضعف مساندة العثمانيين لمصر في إضعاف فعاليتها في المحيط الهندي، بل إن خشية المماليك غدر العثمانيين بهم، جعلهم يواجهون التسلل البرتغالي في المحيط الهندي بجزء بسيط من طاقاتهم.

- بتحول طرق التجارة، وبفتح أسواق المنطقة للتجارة الأوروبية، وبمنح الامتيازات على عهد سليم الأول وسليمان القانوني، فإن استغلال الوطن العربي اقتصادياً بدأ في القرن السادس عشر، وإن كان استعماره تحقق في وقت لاحق.

---

(٢١) يكفي الإشارة إلى أن الدولة التي استخدمت البارود والمدافع ما إن ظهرا في أوروبا، لم تقم مطبعتها الأولى إلا سنة ١٧٢٩ في عهد السلطان أحمد الثالث. وقد أغلقت سنة ١٧٤٢ بعد أن طبعت ١٧ كتاباً فقط. انظر: Bernard Lewis, *The Middle East and the West* (New York: Harper Torch Book, 1961), p. 37.

ـ خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، شُغل الأوروبيون باكتشاف العالم الجديد واستعماره، وشغلتهم حروبهم الاستعمارية في أوروبا وفي المستعمرات بصورة أساسية. وفي سنة ١٥٨٠م وقّعت إسبانيا والسلطنة هدنة حدّت من الصراع في المتوسط، كي يتفرّغ الأسبان لحربهم في الأراضي الواطئة، والعثمانيون لمحاربة الصفويين.

ـ لقد صمدت مراكش في وجه الأوروبيين والعثمانيين. واستطاع محمد المهدي المعروف بالشيخ السعدي أن يطرد البرتغاليين من بعض الثغور المغربية بعد احتلال دام ٧٢ سنة. ثم توجه إلى استرداد الجزائر من العثمانيين، فاحتل تلمسان واضطرهم إلى توقيع اتفاقية لتثبيت الحدود سنة ٩٦١هـ. وبعدها اتجه نشاط الدولة السعدية في المغرب نحو الجنوب، وتمكنت في عهد أبي العباس أحمد المنصور السعدي أن تمدّ سلطانها حتى غانا.

ـ حالت التوازنات الدولية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر دون سقوط «رجل أوروبا المريض»، وبفضل ذلك تأخر احتلال ما تبقى من الوطن العربي، وليس بفضل العثمانيين وفعلهم.

لقد كان إسهام العرب في تحمل عبء «الدولة المحاربة» ليس إلا إسهاماً في حروب العثمانيين لمدّ نفوذهم، أو دفاعاً عن حدودهم، أو مساهمة في التصدّي لصراعات داخلية. وكان الجنود العرب فيها أداة السلطة الغاشمة في قهر الشعوب الخاضعة لسلطانها، ولم يكن لهذا الإسهام من الجهاد الإسلامي إلا الاسم، تماماً كما لم يكن للسلطة من دور إسلامي غير اتخاذ سلطانها من بين ألقابه المتعددة لقب «الخليفة».

ـ ١١ ـ

وإذا كانت الأمة العربية قد عانت الخلافات المذهبية قبل الغزو العثماني، فإن العثمانيين ـ من خلال سلبيات معالجتهم لمشاكل الطوائف ـ تسبّبوا في تفاقم المشكلة الطائفية ونقلها من ظاهرة دينية مضمونها الاختلاف في الاجتهادات بين أبناء الأمة الواحدة، إلى معضلة قومية واجتماعية، وذلك عندما أصبحت الطائفة من مكوّنات تيارات الارتماء في حضن الأجنبي والسلطة الفاسدة، ومن مسببات الصراعات الاجتماعية والطبقية في الساحة العربية. ولإدراك ما تحقق في العهد العثماني من نقل المشكلة من الاجتهادات الدينية للصراعات الدنيوية، لا بد من وقفة قصيرة مع المستجدّات التي تسبّبت في تلك النقلة الخطرة.

بداية، ليس أظلم للحقيقة من اتهام العثمانيين بالتعصب الديني بشكل مطلق، كما أنه من أبرز الأكاذيب التاريخية الزعم بأنهم اضطهدوا المسيحيين واليهود، دينياً واجتماعياً، وأفادوا أهل السنّة على حساب الآخرين. والثابت تاريخياً أن محمد الفاتح بعد سقوط القسطنطينية سنة ١٤٥٣م، نظم شؤون الكنيسة الأرثوذكسية، واعتبرها كنيسة وطنية وأخضعها لسلطة البطريرك الذي منح رتبة الباشوية الشرفية، وجعل له محكمته الخاصة، وسجنه الخاص، وترك له أمر توزيع الجزية على الطوائف والأفراد والإشراف على تحصيلها منهم، بالرغم من أن مقدار الجزية المفروض كان يقدره موظفو الباب العالي بالتعاون مع السلطة الكنسية. ولقد تمتع البطريرك الأرثوذكسي بسلطة تامة على أتباع كنيسته باستثناء السلطة المدنية[٢٢]. وكان الأرثوذكس ـ بطوائفهم المتعددة ـ هم الغالبية الساحقة لمسيحيي الشرق آنئذٍ. وحين طرد اليهود من الأندلس سنة ١٤٩٣م، أصدر السلطان بايزيد الثاني مرسوماً يقضي بحسن معاملتهم في سلطنته[٢٣]. وبلغ النفوذ اليهودي أوجَه في عهد السلطان سليم الثاني (١٥٦٦ ـ ١٥٧٤)، وإن كانت الجماعتان قد عوملتا كأهل ذمة، فإنه لا مجال لمقارنة ذلك مطلقاً بما حدث في إسبانيا بعد سقوط الدويلات العربية في الأندلس سنة ١٤٩٢م، حيث أُبيد المسلمون وشُرّد اليهود. كما أنه لا مجال لمقارنة وضع أهل الذمة في السلطنة بحال البروتستانت في فرنسا[٢٤]، أو الكاثوليك في إنكلترا المعاصرتين. ناهيك عن حال المسلمين واليهود حيثما وجدوا في الممالك الأوروبية في بداية عصر النهضة.

تلك هي الحقيقة يوم كانت السلطنة في أوج قوتها، وحين ضعفت تحكّمت بالمسألة الطائفية ثلاث مسائل: لا يتحمل العثمانيون وزرها وحدهم، وإنما تشاركهم المسؤولية والوزر القوى الاستعمارية الأوروبية والزعامات الطائفية المحلية.

أما المسائل الثلاث فهي:

ـ الامتيازات والحماية الأجنبية للطوائف، الممنوحتان بداية والمفروضتان في ما بعد، وكان الكاثوليك أول من ظفروا بها نتيجة لنفوذ فرنسا في السلطنة، بعد اتفاقية فرنسوا وسليمان القانوني. ولقد تعزّزت البعثات التبشيرية الكاثوليكية حين أنشأ البابا

---

(٢٢) انظر: Hamilton R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East* (London; New York: Oxford University Press, 1950), vol. 11, p. 216.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) نذكّر بمذبحة سانت بوثليمو في باريس، حيث ذُبِحَ ثلاثون ألف بروتستانتي في ليلة واحدة.

غريغوري الخامس الهيئة الدعائية الكاثوليكية سنة ١٦٢٢م(٢٥). ومع الأيام صار لكل طائفة من يحميها: الأرثوذكس روسيا، والكاثوليك فرنسا، والبروتستانت إنكلترا، واليهود أكثر من دولة، حتى الطوائف الإسلامية غير السنّية نالت بعض الامتيازات وشملت بالحماية الأجنبية. ولقد أدى سفراء الدول الكبرى في العاصمة، وقناصلها في الولايات، دوراً مهما في الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية لشعوب السلطنة، إذ انحاز كل منهم إلى طائفة من السكان، يدافع عن مصالحها مقابل اعتراف الطائفة بفضل السفير والقنصل وولائها لدولته.

ـ الصراعات بين الطوائف المسيحية لاقتسام نصارى الشرق من جهة، وكانعكاس للصراعات السياسية الأوروبية من جهة أخرى. وكان واضحاً أن النشاط التبشيري غير مجدٍ في الأوساط الإسلامية، الأمر الذي جعل المبشرين الأوروبيين يتجهون إلى الطائفة الأرثوذكسية، وكثيراً ما سمعت شكواهم لدى الباب العالي، وتوسط السفراء عنده ضد «تعصب» الكنيسة الأرثوذكسية وتصدّيها لمحاولة الكنائس الأخرى تحويل أتباعها عن عقيدتهم(٢٦).

ـ التدخلات السياسية، ومحاولة الدوائر الاستعمارية استغلال ضعف السلطنة وتوظيف المسألة الطائفية في مخطّطات إعادة رسم خريطة المنطقة على النحو الذي يؤمّن استمرار الاستغلال الاستعماري لشعوبها. فالكنيسة الأرثوذكسية التي اعتبرها محمد الفاتح كنيسة وطنية، ما لبثت أن اقتدت بالكنيسة الكاثوليكية، ووضعت نفسها في حماية روسيا، وشجعت الحركات الاستقلالية في البلقان.

وبتفاعل الامتيازات والحماية والصراعات المحلية والتدخلات الأجنبية، اتخذ الشكل الطائفي مساراً جديداً لم يتم التحرر منه بعد؛ إذ في بلادنا ـ وما زال ـ من يرون في الدول الأجنبية أُماً رؤوماً وسنداً حامياً. وحين يقارن الوضع بالموقف الذي اتخذه غالبية المسيحيين العرب إبان الحروب الصليبية تدرك خطورة النقلة التي تحققت في هذا المجال. والملاحظ أن المبشّرين والقناصل والرؤساء الروحيين للطوائف استغلوا ضعف السلطنة إلى أبعد حدّ، ومارسوا نوعاً من الإرهاب الفكري كانت غايته ابتزاز مزيد من المكاسب والامتيازات. وبفعل ذلك، ضخمت الطائفية بشكل مفتعل، جعل صداها أكبر كثيراً من واقعها، وأظهرها خلافاً لحقيقتها، وبدت الدولة التي مارست أقل

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.
(٢٦) المصدر نفسه.

تعصب تجاه مخالفيها في الدين ـ قياساً بأوروبا المعاصرة ـ مجسدة للتعصب. وأكثر من ذلك، فإن الدراسة الموضوعية لما كان في العهد العثماني تثبت أن المحصّلة النهائية للممارسات لم تكن وبالاً على المسيحيين ـ كما صور ذلك كثيرون وادعوه ـ وإنما على العكس تماماً. وكما كانت الحروب الصليبية وبالاً على المسيحيين العرب، فإن العهد العثماني، كان وبالاً على الأكثرية المسلمة التي طالما اتهم بمحاباتها.

فالقيادات الروحية حققت مكانة اجتماعية ومكاسب مادية على حساب وحدة الجماعة والموقف من القوى الاستعمارية من جهة، واستطاعت أن تحكم قبضتها على رعاياها، وأن تستغلهم إلى أبعد حدود الاستغلال من جهة أخرى. ولقد قام في الوطن العربي منذ مطلع القرن الثامن عشر إقطاع ديني رعته السفارات، وراعته السلطنة العثمانية، ومن خلال الرعاية والمراعاة نمت سلطته وتنامت ثروته، ولم تعد علاقته بأتباعه دينية فحسب، وإنما غدت علاقة مركبة: دينية واجتماعية واقتصادية وسياسية. وصار الإكليروس[٢٧] من مكونات المجتمع العربي، ومن المحاورين في جدله الاجتماعي.

ولم تخرج «القواعد الطائفية» عطلاً من المكسب، وإنما نالت بعض الغنم الذي أصابه الكبار، إذ ظفرت بنصيب ملموس من الوكالات التجارية للسلع الأجنبية، وشملتها الحماية الأجنبية على نحو أو آخر، فقلّت معاناتها قياساً بالسواد الأعظم للغالبية، كما تيسر لها التعليم في المدارس التبشيرية والبعثات الخارجية، وتهيأت لها فرص الوظائف في الدولة والمصارف والمصالح الأجنبية. ثم إن حرمانها حق الجهادية كان نعمة عليها، ولم يكن نقمة، فقد جنّبها الفرار من الأرض خشية التجنيد، أو بيعها لدفع البدلات العسكرية، ونجا أبناؤها من معاناة حروب لا تعنيهم.

واستثمرت الطوائف ـ قيادة وقواعد ـ فساد السلطنة، وحققت مغانم غير يسيرة من خلال ما هو معروف عن كل سلطة فاسدة في كل زمان ومكان من لجوئها ـ نتيجة خشيتها من الأكثرية ـ إلى الاعتماد على أدوات من الأقليات. ولم يكن ذلك قاصراً على قمة الهرم السياسي في السلطنة، وإنما كان تقليداً متبعاً على كل المستويات. وفي الوقت الذي كانت السلطة تتعامل مع الطوائف من دون حرج وبلا حدود، وتتساهل في منح الامتيازات، وكانت تبارك دعوات التشنّج والتعصب والتشكيك بالأقلية في أوساط

(٢٧) لا مجال مطلقاً لمقارنة الدور السياسي والاجتماعي للقيادات الروحية المسيحية واليهودية بدور رجال الدين المسلمين.

الأغلبية. وبالممارسات الخاطئة على المحورين تعمّق التعصب، وترسبت في أعماق النفوس أحقاد وعقد برزت على السطح كلما وجدت من يحركها.

غير أن المشكل الطائفي لم يكن يعمل في فراغ، وكما أثر في الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي فقد تأثر به. ويبدو ذلك بوضوح في أن المشكلة الطائفية، برغم النقلة الخطرة التي حققتها، لم تستطع أن تقسم المجتمع بشكل عمودي، وظلت الصراعات الطائفية ـ برغم كل تحريك لها ـ في مستوى أدنى من الصراعات الأكثر عمقاً في الواقع العربي، ونلحظ ذلك في مجالات ثلاثة:

ـ حيث احتدمت الصراعات القبلية في العهد العثماني بين القيسيين واليمانيين، وكان الصف الواحد يضم أتباع الطوائف المختلفة، وكان الولاء القبلي يقدم على الولاء الديني، وفي بعض الحالات تسبب في تغيير ديمغرافي يستهدف فرضه التضامن القبلي برغم الاختلافات المذهبية(٢٨).

ـ حيث تفاقمت الصراعات ضد الإقطاعيين والملتزمين، كان أبناء المصلحة الواحدة ينسون انتماءهم الطائفي حين يصطرعون.

ـ وأخيراً حين تحرك التناقض القومي مع الترك، كان لأبناء الأقليات دور قيادي لم تحُل دونه بذور الشك التي ولدتها الحماية والامتيازات في أوساط الأغلبية.

وأكثر من ذلك، فإن المؤسسة الدينية أفرزت طلائع تصدّت للطائفية بجرأة نادرة، وبوعي مبكر. وإذا كانت الكثرة الغالبة تعرف الشيء الكثير عن مواقف الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وأمثالهم ضد فساد السلطنة، من دون أن يخدعهم لقب الخليفة عن أفعاله. فإن القلة النادرة قرأت تحذيرات المطران يوسف الدبس(٢٩) من استجابة أبناء طائفته للدعوة الاستعمارية التي تسعى إلى استغلالهم من خلال ادعائها الحرص على مصالحهم، ويذكّر بالمآسي التي تسبّبت فيها الاستجابة للدعوة البيزنطية في صدر الإسلام، فيقول: إن الدين بالنسبة للدول الكبرى ليس إلاّ وسيلة يتوسل بها الساسة لتحقيق مصالح معينة، فإذا استطاع الأصيل أن يحقق غرضه مباشرة، فسيكون الوكيل

---

(٢٨) كمثال نذكر ما حدث في منطقة رام الله (فلسطين) في أوائل القرن الثامن عشر حين نقل المسلمون اليمانيون من «بيرزيت» ليستبدلوا بالمسيحيين القيسيين من «عين عريك»، وأصبحت بيرزيت قيسية تضمّ مسلمين ومسيحيين، بعد أن كانت تضمّ مسلمين من الجماعتين. وغدت «عين عريك» يمانية تضمّ مسيحيين ومسلمين بعد أن كانت تضم مسيحيين من الجماعتين.

(٢٩) المطران يوسف الدبس، مطران بيروت الماروني أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي.

مزعجاً، وسيجري التخلص منه بأية وسيلة، وغالباً تكون خيبة الأمل كبيرة والثمن باهظاً[٣٠]. والمطران الماروني من خلال وعيه المصلحة الحقيقية لأبناء طائفته، ومعرفته الجيدة بالتجربة التاريخية للمنطقة، يتخذ الموقف الذي ينسجم مع السياق التاريخي لتجربة الناس مع الدين في الأرض العربية.

ـ ١٢ ـ

وانعكس وهن السلطنة على الولايات العربية، فبدأت تشهد حركات تمرد متصاعدة بدءاً من أواخر القرن السابع عشر. وكان التمرّد الأكبر في «الإقليم القاعدة»، حيث أعلن علي بك الكبير استقلاله بمصر سنة ١٧٦٩. وكعادة مصر كلما نمت طاقاتها الداخلية، تحركت خارج الحدود. كذلك فعل علي بك الكبير، إذ سيّر جيوشه إلى اليمن والحجاز وبلاد الشام، فتضامن معه ظاهر العمر في فلسطين وشكلا تهديداً للسلطنة. وإذا كان جيش مصر يومها يعكس بعداً قومياً من خلال تشكيله[٣١]، فإن التحرك في مصر وبلاد الشام لم يكن كل التمرّد العربي. فالحركة الوهابية[٣٢] التي اعتبرت عند جمهرة الباحثين حركة دينية، لم تخلُ من ملامح قومية جسّدتها الدعوة إلى خلافة عربية، تعيد السيادة المفتقدة، وتواصل تحرك المنطقة العربية بشكل مطرد، حتى بلغ أوجه في عهد محمد علي، وتوجه جيشه بقيادة ابنه إبراهيم إلى بلاد الشام، وباتجاه الأناضول.

وقام تحرك المنطقة العربية الجديد، وكما عكسه الإقليم القاعدة، على أربعة محاور:

ـ تحرّري، يسعى إلى الخلاص من التسلط العثماني، ويتصدّى للقوى الاستعمارية الطامعة. فتصاعد التمرد ضد السلطنة، ورد نابليون خائباً، ودحرت حملة فريزر أمام رشيد سنة ١٨٠٧. وصمدت القاهرة في وجه الضغوط الاستعمارية، وحققت في هذا المجال ما لم تستطعه اسطنبول، بل إن هذه تحالفت، ومن منطلق الضعف، مع الدول الاستعمارية لتواجه تحرك محمد علي في مصر وبلاد الشام.

---

(٣٠) يوسف الدبس، **من تاريخ سورية الدنيوي والديني** (بيروت: المطبعة العمومية الكاثوليكية، ١٩٠٥)، نقلاً عن: سحاب، «من يحمي المسيحيين العرب؟».

(٣١) بلغ جيش علي بك الكبير حوالى الثلاثين ألفاً معظمهم من العرب المغاربة والشاميين والحضارمة والسودانيين. وقد ضمّ بعض الأتراك والأحباش.

(٣٢) مؤسسها محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢م).

ـ قومي، يعكسه التفاعل على مستوى الصفوة والجماهير، وكما في تجربة علي بك الكبير، كذلك تكرّر الأمر في مواجهة الحملة الفرنسية، فبعد تمرد القاهرة الأول سنة ١٨٠٠ لجأ عمر مكرم وبعض القادة إلى فلسطين، وأشارت تحريات الفرنسيين إلى وجود مراسلات بين قادة مصر وشخصيات شامية لتنظيم المقاومة. وتعتبر ثورة المغاربة في منطقة الحيرة من أعنف أنواع المقاومة التي لقيها الفرنسيون في مصر. كما نظم الشيخ الكيلاني (المغربي) حملة ضمت حوالى (٦٠٠) مجاهد انطلقوا من مكة المكرمة إلى ينبع، وركبوا البحر إلى القصير والتحقوا بالمقاتلين في مصر[٣٣]. ولقد أدى الدارسون والمجاورون العرب في الأزهر دوراً واضحاً في تحرك جماهير القاهرة ضد الولاة الترك والغزاة الفرنسيين. ثم إن تحقيق إبراهيم باشا لانتصارات كاسحة في بلاد الشام ما كان ليتحقق لولا التجاوب العربي معه، ولو قورنت جيوشه وظروفه بجيش نابليون وظروفه، لاتضحت فعالية تضامن جماهير الشعب العربي مع الأول ومقاومتها للمستعمر الأوروبي.

ـ ديمقراطي، تظهره حركة ومطالب جماهير القاهرة بقيادة عمر مكرم سنة ١٨٠٥، والقاهرة يومها «تشبه أيام باريس المجيدة في مطلع الثورة الفرنسية»[٣٤]. وتعتبر الوثيقة التي قدمت إلى الوالي التركي أحمد خورشيد، أولى الوثائق الدستورية العربية. ولقد تضمنت اشتراط عدم فرض ضريبة إلا بموافقة المشايخ والأعيان[٣٥]. وكان تعيين محمد علي بقرار من «الفلاحين أولاد العرب» ـ على حدّ تعبير الجبرتي[٣٦] ـ أول تراجع لسلطان عثماني أمام إرادة الشعب، وسابقاً لتحرك الطليعة التركية في سبيل الدستور بسنوات.

ـ حضاري، يسعى إلى تجاوز التخلّف واستعادة الدور المفتقد. وكان التحرك على كل المستويات الاقتصادية والاجتماعية، ولم يقتصر على مصر وحدها، وإنما بدأ التحرك في تونس وبلاد الشام. لكن تجربة محمد علي كانت هي الأظهر. ولقد سبقت

---

(٣٣) ذوقان قرقوط، **تطور الفكرة العربية في مصر، ١٨٠٥ ـ ١٩٣٦** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢).

(٣٤) Georges Douin, *Mohamed Aly Pacha du Caire (1805-1807): Correspondance des consuls de France en Egypte* (Caire: La Société royale de géographie de l'egypte, 1926).

والقول لقنصل فرنسا في القاهرة دروفي.

(٣٥) محمد صبري، **تاريخ العصر الحديث: مصر من محمد علي إلى اليوم**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٦).

(٣٦) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، تحقيق وشرح حسن جوهر وعمر الدسوقي وإبراهيم سالم، ٧ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨ ـ ١٩٦٥).

محاولة اليابان بحوالى نصف قرن. غير أنها ضربت ما إن فرض على مصر الانكفاء إلى داخل حدودها. وقدمت المرحلة مؤشراً على أن ضرب الفاعلية القومية لمصر ينتهي بتصفية فعاليتها الوطنية ومشروعها التحضيري، تماماً، كما أن نموها الحضاري ونهوضها الوطني يتسببان دوماً بتنامي فعاليتها القومية، وقدرتها على التأثير حضارياً في محيطها العربي.

كان التناقض القومي مع الترك والاستعمار الأوروبي، متفاعلاً مع الصراعات الاجتماعية والتناقضات الاقتصادية المتفاقمة في الولايات العربية، الدافع الحقيقي إلى تحرك جماهير الشعب والصفوة من أبنائه. وكانت طموحات أصحاب النفوذ تتقاطع مع تطلعات الشعب والصفوة. وفي تولية محمد علي التي جاءت استناداً إلى قرار شعبي، وبموجب وثيقة متعاقد عليها(٣٧)، ما يبرز قوة التحرك الجماهيري. وفي تفرّده بعد ذلك وتسلطه ما يشبه مآل الثورة الفرنسية. وكان التحرك الأوروبي لإنقاذ السلطنة وتحجيم طموحات حاكم مصر، برهاناً آخر على أن الاستعمار حمى السلطنة من أن يودي بها تحرك المنطقة العربية، وليست السلطنة هي التي حمت المنطقة العربية من الاستعمار.

وكنتيجة للصمود في وجه التحديات الخارجية، وبصورة خاصة حملة نابليون على مصر وفلسطين، تولدت طاقة شعبية حركت الجدل الاجتماعي وسرّعت من وتيرته. ولم يكن ذلك الجدل بفعل حملة «التنوير» الفرنسية، وكنتيجة للأفكار التي بشّر بها نابليون، إذ كان الصراع هو الذي حكم العلاقة بين الغزاة وجماهير الشعب وصفوته. والثابت أن التحرك في مصر لم يتوقف طوال القرن السابق للحملة. والجدل الاجتماعي الجديد لم يخرج عن التصور الإسلامي للدور القيادي لعلماء الدين والفقهاء، خلافاً لما كان عليه موقف الكنيسة من الثورة الفرنسية. ولقد قاد عمر مكرم والعلماء جماهير الشعب للمحكمة، وطلبوا إلى القاضي عقد «مجلس شرع» يختصمون فيه للوالي. واحتكم الطرفان للقرآن والسنّة، واختلفا حول تفسير قوله تعالى **﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**(٣٨). وأخيراً قدم الشيخ محمد

---

(٣٧) جاء في الوثيقة ما نصّه: «تمّ الأمر بعد المعاهدة والمعاقدة على سيره بالعدل وإقامة الأحكام والشرائع والإقلاع عن المظالم، وألّا يفعل أمراً إلا بمشورته ـ السيد عمر مكرم ـ ومشورة العلماء، وأنه متى خالف الشروط عزلوه وأخرجوه». انظر: قرقوط، **تطور الفكرة العربية في مصر، ١٨٠٥ ـ ١٩٣٦**.

(٣٨) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

كان تفسير السيد عمر مكرم: أولي الأمر العلماء وحملة الشريعة والسلطان العادل وهذا رجل ظالم، وجرت العادة من قديم الزمان أن أهل البلاد يعزلون الولاة، وهذا شيء من زمان، حتى الخليفة والسلطان إن سار فيهم بالجور، فإنهم يعزلونه ويخلعونه. انظر: المصدر نفسه.

المهدي - أحد علماء الأزهر - الفتوى الشرعية التي تبرر عزل الحكام الذين ينحرفون عن سنن العدل(٣٩).

وكما يسّرت لنابليون انتصاراته تصفية الثورة الفرنسية، كذلك فعلت إنجازات محمد علي بالجدل الاجتماعي الذي أوصله إلى مقعد الحكم. وتفاعلت مكانة القائد مع المخاطر الأجنبية. وتوافرت الظروف الضاغطة، فتراجعت الحركة على المحور الديمقراطي أولاً. ثم توقفت على المحاور الثلاثة الأخرى حين تمكنت القوى الأجنبية من القائد الفرد. فجمّد المشروع الحضاري، ثم تمت تصفيته، وعطلت الفاعلية الوطنية ما إن ضربت الفاعلية القومية.

- ١٣ -

وشهد مطلع القرن التاسع عشر نشاطاً استعمارياً مكثفاً في حوض البحر المتوسط، أسهمت في تصاعده عوامل شتى، من بينها بروز فرنسا والحروب النابليونية. كما كان تدهور أوضاع السلطنة العثمانية من بين تلك الأسباب. وكان هناك قوتان رئيسيتان ترتبان أمرهما للاستيلاء على الجزء العربي من ممتلكات رجل أوروبا المريض: الاستعمار الإنكليزي العريق، والبرجوازية الفرنسية الصاعدة. وكانت هناك قوة ذات وزن مالي واجتماعي ترنو إلى أن يكون لها نصيب من العملية الاستعمارية الجديدة، تلك هي الرأسمالية اليهودية الموجّهة إلى المصارف والصحافة الناشئة. ويذكر أن المليونير اليهودي الأيرلندي توماس كوريت أرسل عام ١٧٩٨ رسالة إلى عضو حكومة المديرين بول باراراس ينصح فيها الفرنسيين المتطلعين إلى استعمار الشرق العمل على خلق جسر لهم في فلسطين، وذلك بجعلها وطناً قومياً لليهود(٤٠). وقد اهتم باراراس بالرسالة إلى حد دفع نابليون، وهو يجهز حملته على مصر، إلى أن يعقد اجتماعاً مع الشخصيات السياسية اليهودية الفرنسية، صدر على أثره بيان موجّه إلى يهود العالم جاء فيه: «أما البلاد التي ننوي قبولها بالاتفاق مع فرنسا، فهي إقليم الوجه البحري في مصر،

---

(٣٩) المصدر نفسه.

جاء في الفتوى: أن الشعوب طبقاً لما جرى به العرف قديماً، ولما تقضي به الشريعة الإسلامية لها الحقّ في أن يقيموا الولاة، ولهم أن يعزلوهم إذا انحرفوا عن سُنَن العدل وساروا بالظلم. لأن الحكّام الظالمين خارجون عن الشريعة ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [**القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ١٢٤].

(٤٠) هنري كوستون، **إمبراطورية المال** ([د. م.]: منشورات الكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، ١٩٥٩).

مع حفظ منطقة واسعة المدى يمتد طولها من مدينة عكا إلى البحر الميت، ومن جنوب هذا البحر إلى البحر الأحمر»(٤١).

وجاء نابليون الشرق، ومضى إلى فلسطين من مصر، وحين استبدّ به اليأس بعد أن حطم كبرياءه أناس مصر البسطاء وأعراب صحرائها، وبعد أن أذلّت شموخه أسوار عكا العنيدة، أطلق نداءه المعروف إلى اليهود «ورثة فلسطين الشرعيين» من أجل دولتهم في أرض الأجداد(٤٢).

ولم يطلق نابليون نداءه إلا بعد أن تيقّن من عجزه عن خداع الشعب العربي بوعود التحرر والعدالة ونصرة الإسلام، وإدراكه استحالة النفاذ إلى المنطقة من خلال أبنائها. ولقد تنبّه إلى أن مقتل من سبقوه من الغزاة راجع إلى عدم وعيهم أنهم أمام منطقة لها تاريخ وتراث وحضارة، وفيها نزوع قومي عريق وعميق، وبفعل ذلك امتلكت قدرة فذّة على الصمود في مواجهة الغزاة الأجانب. فهي قد تهزم، ويحقق فيها المعتدي انتصارات ساحقة، لكنها سرعان ما تمتص الضربة الصاعقة، وتفرض على قاهريها إما أن يذوبوا فيها أو تلفظهم، وبذلك ينقلب النصر إلى هزيمة، وتعود إلى الأرض حريتها، وإلى الشعب حيويته. ومن منطلق الحرص على دوام الاستغلال الاستعماري للمنطقة، جاءت دعوته إلى إقامة حاجز بشري. ولقد اختار اليهود، وفي تصوره أنهم أقدر الناس على تمزيق وحدة المنطقة لمصلحة الاستعمار الفرنسي الناشئ، فهم غرباء عنها، ومرتبطون بها في وقت واحد: هم غرباء عنها نتيجة انتساب غالبيتهم الساحقة إلى أمم شتى وأوطان متعددة(٤٣). وهم مرتبطون بها على نحو أسطوري بسبب وعد توراتي بفلسطين وما بين الفرات والنيل. ثم إن انعزاليتهم ووضعهم المأسوي في أوطانهم أضعفا انتماءهم الوطني، وعمّقا تعلقهم الأسطوري بأرض الميعاد. وكمحصّلة لهذه المعادلة الصعبة سيكون مقدمهم مفجراً لصراعات دائمة؛ فبحكم التناقض القومي لن يتفاعلوا مع العرب بشكل إيجابي، وبحكم الارتباط الأسطوري سيكون تشبثهم بالأرض أشد مما كان لجميع الغزاة السابقين، وبحكم تقوقعهم على الذات سوف يمتنعون عن الذوبان في

---

(٤١) إيلي ليفي أبو عسل، **يقظة العالم اليهودي** (القاهرة: مطبعة النظام، ١٩٣٤).

(٤٢) صَدَرَ النداء أمام أسوار عكا في ٤/ ٤/ ١٧٩٩، ونُشِر في الجريدة الرسمية الفرنسية في ٢٠/ ٤/ ١٧٩٩.

(٤٣) كان نابليون يدرك أن اليهودية دين وليست قومية. وحين تُوِّجَ إمبراطوراً جَمَعَ وجهاء الطائفة اليهودية الفرنسية بحضور ممثلين ليهود البلاد التابعة لإمبراطور فرنسا واستصدر منهم فتوى تاريخية يعترفون بموجبها بأنهم في فرنسا ليسوا أمة، وإنما هم فرنسيون يدينون باليهودية.

الأمة العربية، ذات القدرة الهائلة على استيعاب الجماعات. ومن تفاعل العوامل الثلاثة ستشهد المنطقة صراع وجود ولا وجود.

وبعد دحر نابليون وهزيمة فريزر، وبروز محمد علي في مصر، استعادت المنطقة العربية بعضاً من فاعليتها التي فقدتها بشكل كامل في مطلع القرن السادس عشر. وشدّ الإقليم القاعدة أبصار أمته من جديد. وصارت القاهرة عاصمة ذات وزن دولي. وبنمو طاقة مصر الوطنية، تنامت فاعليتها العربية. واستفاد محمد علي من تأزم علاقات الدول الكبرى، خاصة بريطانيا وفرنسا. ولما كانت الأولى تمثل الخطر الأكبر على المشرق العربي، فقد كان منطقياً أن يولي وجهه شطر فرنسا، وأن يبعث إليها المبعوثين ويستقدم الخبراء. ونمت العلاقة الفرنسية ـ المصرية من دون أن تتأثر باحتلال فرنسا للجزائر سنة ١٨٣٠، وضغطها على الشمال الأفريقي. وقدّم محمد علي تجربة رائدة للقوى الصغرى في العصر الحديث، إذ استطاع أن يعزز قدراته مستعيناً بقوة كبرى، من دون أن يقع في مستنقع التبعية، وأثبت بالبرهان العملي أنه بالإمكان النفاذ من شقوق التناقضات بين الدول الكبرى حين تكون صراعاتها في أوجها.

وبتسارع ملحوظ، نمت طاقة مصر، وبدأت تتحول من كيان قطري إلى نواة مشروع قومي، ومن سلطنة شرقية تقليدية إلى دولة تمارس نشاطات ملموسة لتجاوز التخلف والجمود. وبتحالف محمد علي وبشير الشهابي ـ أمير جبل لبنان ـ تقدمت جيوش إبراهيم باشا في بلاد الشام وأتمت تحريرها. وسرعان ما أفرزت المرحلة التجربة النقيض لتلك التي قدمها محمد علي، إذ عجلت المخاطر المتصاعدة في المشرق العربي بتلاقي القوى الكبرى، واتفاقها على المواجهة الحاسمة. وفي ١٥/ ٧/ ١٨٤٠ عقدت «اتفاقية لندن» بين: إنكلترا، وروسيا، والنمسا، وبروسيا، وتركيا. واتفق على التدخل العسكري. وفي ١٠/ ٩/ ١٨٤٠ نزلت القوات المتعددة الجنسيات (الإنكليزية، النمساوية، العثمانية) في جونيه في لبنان، وفرضت الهزيمة على القوات العربية المشتركة. واختلفت التفسيرات حول صمت الصديق الفرنسي[٤٤].

(٤٤) وجّه وزير خارجية بريطانيا بلمرستون إنذاراً إلى فرنسا حَمَلَه السفير في باريس إلى رئيس الوزراء الفرنسي يتضمن التهديد بخسارة فرنسا أسطولها وتجارتها وجيشها في الجزائر. ويذكر كوستون في **إمبراطورية المال**، «أن آل روتشيلد استخدموا نفوذهم لدى بلاط لويس فيليب وحملوه على الرغم من معارضة حاشية الملك على التخلي عن محمد علي باسم الدفاع عن السلام في أوروبا». انظر: عودة بطرس عودة، **القضية الفلسطينية** (القاهرة: دار مكتبة الفكر، [د. ت.]).

كان واضحاً يومها أن منطقة القلب في الوطن العربي تحظى باهتمام استعماري خاص، إذ كانت المنطقة التي تكثف فيها نشاط وتنافس الدول الكبرى، في حين أن نشاط فرنسا لاستعمار المغرب العربي، ونشاط بريطانيا لاستعمار الجناح الشرقي للوطن العربي، لم يواجها بنشاط أوروبي مضاد وفعّال.

وبدراسة المشروعات الاستعمارية التي وجهت إلى المنطقة القلب، يتضح أنه كانت هناك مشروعات متكاملة:

ـ المشروع اليهودي في فلسطين، بجهد إنكليزي بالدرجة الأولى. وإذا كان الصهاينة أول من نبّه إلى إقامة حاجز بشري غريب في فلسطين، ونابليون أول من دعا إلى الفكرة، فإن الإنكليز هم أول من باشروا وضعها موضع التنفيذ. ولقد أرسلت الكنيسة الاسكتلندية، الشديدة الصلة بالحكومة البريطانية، لجنة برئاسة د. كيت إلى بلاد الشام، «لجمع أدق التفاصيل عن الدولة اليهودية في فلسطين، وإمكانية نقل اليهود من أوروبا إليها»(٤٥).

وبضغط إنكليزي مدعوم بمساعي المصارف التي تسيطر عليها الرأسمالية اليهودية، أصدر السلطان عبد المجيد سنة ١٨٤٩ فرماناً يجيز لليهود امتلاك الأرض في الديار المقدسة. وفي سنة ١٨٥٤ نجح المليونير موسى مونتيفيوري بشراء قطعة أرض في ضواحي القدس، وإقامة الحي السكني اليهودي المعروف باسمه عليها. وما كان ذلك ممكناً لولا مساعدة كل من القنصل الإنكليزي والأسقف الأنغليكاني في المدينة، وكذلك فاعلية المال اليهودي لدى الموظفين الأتراك والإقطاعيين العرب، في مرحلة اتسمت بتدهور السلطنة وضرب التحرك العربي الذي برز في السنوات السابقة.

ـ عزل مصر وتعطيل فاعليتها كإقليم عربي. ولقد أشارت لذلك صراحة إحدى رسائل روتشليد إلى بلمرستون مؤرخة في آذار/ مارس ١٨٤١، جاء فيها قوله «إن هزيمة محمد علي وحصر نفوذه في مصر ليست كافية، لأن هناك قوة جذب بين العرب، وهم يدركون أن عودة مجدهم القديم مرهونة بإمكانيات اتصالهم واتحادهم. إننا لو نظرنا

---

(٤٥) وَرَدَ ذِكر البعثة في تقرير لموفد فرنسا لدراسة أوضاع لبنان «بارتو» أرسل إلى رئيس الوزراء الفرنسي غيزو بتاريخ ٦/ ١١/ ١٨٩٠، ووَرَدَ فيه أن د. كيت صاحب كتاب واسع الانتشار في بريطانيا حول تحقّق النبوّات. انظر: ʻĀdil Ismāʻīl, *Documents Diplomatiques et consulaires relatifs à l'histoire du Liban: Et des pays du Proche-Orient du XVII^ème siècle à nos jours*, edited by Maurice H. Chéhab (Paris: Editions des Oeuvres politiques et historiques, 1975), vol. 6, p. 283.

إلى خريطة هذه البقعة من الأرض، فسوف نجد أن فلسطين هي الجسر الذي يوصل بين مصر وبقية العرب في آسيا. وكانت فلسطين دائماً هي بوابة الشرق. والحلّ الوحيد هو زرع قوة مختلفة على هذا الجسر، وفي هذه البوابة، لتكون هذه القوة بمثابة حاجز يمنع الخطر العربي ويحول دونه». وتضيف الرسالة: «فليس مما يخدم الإمبراطورية أن تتكرر تجربة محمد علي، سواء بقيام دولة قومية في مصر، أو بقيام اتصال بين مصر والعرب الآخرين»(٤٦).

ولم يكن محمد علي من حيث المبدأ مؤمناً بالعروبة، أو معارضاً للمصالح الأجنبية في مصر، وفي تجربته مؤشرات شتى على أنه كان ضد طموحات الشعب العربي في مصر وخارجها. وكان عماد الحكم في عهده أفراد الأسرة وأتباعها، وعناصر مرتزقة من المماليك والأوروبيين وأبناء الأقليات الدينية(٤٧). ومنذ توليه السلطة، أجاز تملك الأجانب للأرض، ومنح كل التسهيلات للرأسمالية الأوروبية، وفتح أبواب البلاد للأجانب، وشجع إقامتهم واستقرارهم. لكن نمو إمكانات مصر في عهده تسبّب في تنامي قدرتها الوطنية وفعاليتها القومية، على الرغم من نوايا النظام وممارساته. ولذلك حرصت اتفاقية لندن (١٨٤٠) على تحجيم النظام، وإضعاف مصر، وتأمين الضمانات للرأسمال الأوروبي والحماية لـ «جمهرة المهاجرين الذين كانوا من حثالة البحر الأبيض المتوسط»(٤٨).

ـ إثارة النزاعات الطائفية ومحاولة خلق كيانات تابعة. وتركّز النشاط في جبل لبنان بصورة رئيسية، وعلى أساس توزيع الأدوار. ولقد استطاع الفرنسيون دفع الزعامات العليا في الإكليروس للقيام بدور تاريخي في تجميع الطائفة المارونية وتعميق وحدتها، تحت ستار إنقاذها من الهيمنة المقطعجية الدرزية، كما وقف الإنكليز وراء هؤلاء. ودفعت الأمور إلى حدّ التأزم، حتى انتهت بمذابح ١٨٦٠. وتمّت ولادة المتصرفية بالشكل المعروف تاريخياً، فأعلن النظام الأساسي لتجربته العملية بتاريخ ٩ تموز/ يوليو ١٨٦١، متضمناً سبع عشرة مادة نصت على الركائز الطائفية التي لا تزال تتحكم في لبنان إلى اليوم(٤٩).

---

(٤٦) انظر: محمد حسنين هيكل، **حديث المبادرة** (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٧٩).

(٤٧) تناولت مذبحة المماليك حوالى ألف مملوك من اثني عشر ألفاً. انظر: أنيس صايغ، **الفكرة العربية في مصر** (بيروت: مطبعة هيكل الغريب، ١٩٥٩).

(٤٨) دافيدس لانديز، **بنوك وباشوات**، ترجمة عبد العظيم أنيس (القاهرة: دار المعارف بمصر، [د. ت.]).

(٤٩) مسعود ضاهر، **الجذور التاريخية للمسألة الطائفية اللبنانية، ١٦٩٧ ـ ١٨٦١** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨١).

وقرب نهاية القرن التاسع عشر، أخذ التحرك العربي يسفر عن توجه قومي بتسارع ملحوظ، بعد أن كان ذا مضمون قومي تحت واجهات غير قومية في العقود الماضية. فعلي بك الكبير الذي اعتمد في تشكيل جيشه على عناصر من شتى أنحاء الوطن العربي، وتضامن مع ظاهر العمر في فلسطين، لم يكن قائداً قومياً، وإن عكس فاعلية عربية. وكذلك الحال مع إبراهيم باشا الذي طالما أشاد في منشوراته بمفاخر الأمة العربية وبمجدها التالد. والذي روي عنه قوله: «لقد جئت مصر صبياً، ومنذ ذلك الحين فإن شمسها غيرت دمي وجعلته عربياً خالصاً»[٥٠]. والذي قيل في مشروعه: «إنه يعلن صراحة عن موقفه في العمل على إحياء قومية عربية، وعلى إرجاع وطن العرب للعرب، وإشراكهم في جميع المناصب، سواء ما يتعلق منها بالإدارة الداخلية أم بالجيش»[٥١].

غير أن حروب علي بك الكبير وإبراهيم باشا أثرت بشكل غير مباشر في بعث الوعي العربي، فهي **أولاً** أعادت الصلة بين الشعب العربي وجيش يجسد فاعليته، وهي **ثانياً** جدّدت التفاعل بين الإقليم العربي القاعدة وما حوله، وهي **ثالثاً** هزّت صورة العثمانيين في نظر جماهير الشعب التي كانت تنظر إلى تسلطهم باستسلام قدري. ثم إن دعم الأوروبيين للأتراك تسبّب في إضعاف روح الأخوة الإسلامية معهم لمصلحة التناقض القومي ضدهم.

وجاءت الدعوة الطورانية ونزعة التتريك اللتان برزتا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فتعمّق التمايز القومي، ومن خلال التحدّي شهدت المنطقة وعياً قومياً عربياً واضحاً. وكان لتزايد الاتصال بأوروبا تأثيره غير المباشر في بلورة هذا الوعي. أما العمل الأوروبي المباشر وغير المباشر، فقد كان مركّزاً باتجاه تعميق الطائفية والتجزئة، ويرقب بقلق التطورات الجارية في الأرض العربية خشية أن تتمخّض عن حركة قومية عربية فاعلة، ويعكس ذلك بوضوح تقرير دي بوالكمت عن جيش إبراهيم واتصالاته مع محمد علي بشأن مشاركة الجنود العرب في الجيش. ولقد ورد في التقرير قوله: «وهناك من ناحية أخرى أمر لا نستطيع حتى

---

(٥٠) Georges Douin, *La Mission du baron de bois le comte: L'Egypte et la Syrie en 1833* (Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'archéologie orientale du Caire, 1927).

(٥١) من تقرير دي بوالكمت بعد مقابلته إبراهيم باشا إثر عودته من كوتاهيه. انظر: المصدر نفسه، وقرقوط، تطور الفكرة العربية في مصر، ١٨٠٥ ـ ١٩٣٦.

الآن أن نتكهّن بنتائجه، ونعني بذلك تلك الحروب التي وضعت أوزارها منذ عهد قريب، وما سوف تبثه في نفوس الأمة العربية من شعور بالقومية وروح العسكرية على يد جيوش محمد علي الجرارة، مما يولد فيها الشعور بقوتها من جديد، ويولد في أبناء العرب الرغبة في أن يحكموا أنفسهم بأنفسهم»[٥٢]. ويبدو أن تحذيرات دي بوالكمت كان لها تأثيرها في معارضة محمد علي ترقية الضباط العرب الذين أبلوا بلاءً حسناً في حرب الشام إلى رتبة يوزباشي، فكتب إلى إبراهيم باشا ابنه يقول: «من المعلوم يا ولدي أن مثل هذا العمل سوف يترتب عليه نتائج خطيرة ولو بعد مئة عام»[٥٣].

وما إن أهلّ القرن العشرون حتى كان التحرّك العربي قد وصل إلى مستوى تنظيم الحركات القومية على الأسس الحديثة، فبرزت «العهد» و«العربية الفتاة» وغيرهما من المنظمات، وانتسب إليها المناضلون من شتى ربوع المشرق العربي. واتخذ نضال الطلائع أسلوبين قوميين: **الأول** سياسي حيثما تصدّت المنظمات القومية للتسلط العثماني ومحاولات التتريك، **والثاني** تراثي أينما كان التمسك باللغة العربية والإسلام من أبرز أسلحة مقاومة إلغاء الهوية التي مارسها الاستعمار الاستيطاني الفرنسي والإيطالي. أما مصر، فقد شهدت حركة إحياء نشطة لكل ما أبدعه العرب منذ العصر الجاهلي، ومحاولات جادة لتبسيط اللغة العربية وتهذيب أساليب الكتابة بها. واستقطبت كفاءات عربية ضاقت بها مجالات الإبداع في بلدانها، فأسهم ذلك كله في يقظة العرب وتفاعلهم وتعميق وعيهم القومي.

ودخلت الأمة العربية القرن العشرين وهي تملك كل مقوّمات الأمة المتعارف عليها. وبالإمكان القول إنها خرجت من المرحلة كما دخلتها من دون أن يتأثر أي من مقوّمات وجودها القومي. ولقد اعترف بذلك الأعداء صراحة، كما يتضح من التقرير الذي عرف باسم كامبل بنرمان، والصادر عن خبراء الاستعمار سنة ١٩٠٧. فقد ورد فيه نص «أنه على حدود الساحل الجنوبي للبحر المتوسط، من الرباط إلى غزة، وعلى الساحل الشرقي من مرسين وأضنة، وعلى الجسر البري الضيّق الذي يصل آسيا بأفريقيا وتمر فيه قناة السويس ـ شريان حياة أوروبا ـ وعلى جانبي البحر الأحمر، وعلى طول ساحل المحيط الهندي وبحر العرب حتى خليج البصرة، في هذه المنطقة الحساسة

(٥٢) قرقوط، المصدر نفسه، نقلاً عن: محمد فؤاد شكري.
(٥٣) المصدر نفسه، نقلاً عن: عبد العزيز نوار.

يعيش شعب واحد، تتوفر له من وحدة تاريخه ودينه، ووحدة لسانه وآماله، كل مقوّمات التجمع والترابط والاتحاد»[٥٤].

ـ ١٥ ـ

ووضع مخطط التجزئة الاستعماري ليضمن استمرار الاستغلال الأجنبي للأرض والإنسان العربيين، وكثفت الجهود لإقامة إسرائيل. وحقق المخطّط المرسوم غايته، وتعمّقت التجزئة بحيث جاءت تجزئة القرن العشرين أعمق أثراً وأشد تأثيراً من التمزّق الذي ساد خلال عصر الانحطاط. وتسبّبت النكسات العربية المتوالية في تراجع الحركة القومية العربية، وكان من نتائج التطورات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها الأقطار العربية في عقد السبعينيات أن تراجعت التفاعلات العربية ـ العربية لمصلحة التفاعلات العربية ـ الأجنبية. وأفرزت النكسة القومية والمتغيّرات المستجدّة حساسية إقليمية وردّة انفصالية، وتلوح في بداية الثمانينيات ملامح مخطط إمبريالي ـ صهيوني غايته المضي قدماً من التجزئة إلى التفتيت.

ولقد تركت مستجدّات القرن العشرين، بخاصة متغيّرات العقدين الأخيرين، انطباعاً لدى البعض بأن ما عجزت عنه قرون التخلف الأحد عشر الماضية أمكن تحقيقه خلال نصف القرن المنصرم، الأمر الذي يطرح تساؤلاً حول واقع مقوّمات الوجود القومي العربي في الخُمس الأخير من القرن العشرين. وعند الإجابة، نلاحظ أنه على الرغم من نجاح مخطّط التجزئة السياسية، وبرغم كل محاولات تخريب مقوّمات الوجود القومي العربي، فإن ما تبرزه الدراسة المقارنة لهذه المقوّمات اليوم بما كانت عليه حالها حين وضعت لجنة بنرمان تقريرها، توضح أن مسيرة العقود الماضية شهدت إثراء لكل منها بشكل واضح وملموس، وفشلاً غير يسير لمحاولات تخريبها والعبث بها:

اللغة: شهدت تطوراً في أساليب الكتابة والخطابة استهدفت التيسير ونفض ما ران عليها خلال عصر الانحطاط. كما اغتنت بما اقتبس واشتق من مفردات واكبت بها التطور العلمي والتقني. وشهدت اللهجات العامية تطوراً، إذ تزايد اقتباسها من الفصحى وتفاعلها في ما بينها.

---

(٥٤) النص الكامل للتقرير في: أنطون سليم كنعان، **فلسطين والقانون** (دمشق: اتحاد المحامين العرب، ١٩٥٧).

التاريخ: المهم في التاريخ تأثيره في التركيب البشري للأمة، وانعكاسات أحداثه في تعزيز الهوية القومية والعكس. ولقد شهد القرن العشرون تعميقاً للانتماء العربي. ففي المغرب صفّي الاستعمار الاستيطاني الفرنسي والإيطالي، وفي المشرق غابت محاولات التتريك، وفي فلسطين يعمّد شعبها عروبته بالدم في كل يوم، وعلى امتداد الساحة العربية تنامى الإحساس بالانتماء العربي. وبكل ذلك زادت الهوية العربية بروزاً عما كانت عليه في مطلع القرن.

التراث: أسهمت التجزئة السياسية، والنضال في سبيل الاستقلال القطري، ودعم الأنظمة للسيادة القطرية، وانفعال المواطن بالرموز الدالة على الوطن؛ كل ذلك أسهم في بروز تراث إقليمي عربي. لكن الشيء الواضح أن الانتماء القومي كان هو الأقوى بحيث تنامى التفاعل العربي بتسارع في كل مجالات الإبداع الأدبي أو الفني أو العلمي أو الرياضي، وأدت مصر دورها الطليعي التقليدي. وتعتبر كل نواحي تراثنا القومي أرقى من التراث الإقليمي في أي قطر، وهي في الوقت نفسه أرقى وأغنى وأكثر تعبيراً عن الانتماء العربي مما كانت عليه عام ١٩٠٧.

الحياة الاقتصادية: تطورت الحياة الاقتصادية في الأقطار العربية، واتسمت المسيرة بأنها بدأت مبكرة حيث الثروة التقليدية، وحققت بعض الأقطار سبقاً ملحوظاً. لكن تدفق النفط كاد يردم الهوة بين سائر الأقطار العربية. وبرغم كل التطور الذي تمّ، ما برحت جميع الاقتصادات العربية في مرحلة ما قبل الصناعة. وكل قطر يعتمد على محصول رئيسي ـ زراعي أو استخراجي ـ ثم إن للدولة في كل منها دوراً في النشاط الاقتصادي، سواء جاء ذلك نتيجة الاعتماد على الريّ في الزراعة، أو بسبب عوائد النفط، أو نتيجة توجهات عقائدية. وليس بين الاقتصادات العربية تناقض ملموس، وإنما هي أقرب إلى التكامل في كل مجال من مجالات الإنتاج. وبرغم كل المتغيّرات التي استجدّت في العقدين الأخيرين، وكانت في مصلحة التفاعل العربي الخارجي، إلا أن العامل الاقتصادي بدأ يؤدي دوراً أوضح في تعميق الشعور القومي العربي. ففي الأقطار النفطية ـ الخليجية منها بصورة خاصة ـ شعور متزايد بأهمية الدور القومي للوافدين العرب في حفظ الهوية. وفي المقابل، نجد في الأقطار غير النفطية شعوراً متنامياً بأهمية عوائد النفط في التنمية الاقتصادية، علاوة على إدراك الطلائع في كل مكان أن لا مجال لتجاوز التخلّف الاقتصادي، إلا من خلال التكامل القومي والسوق العربية الواحدة.

وعلى الرغم من التخلّف والتفكك الاقتصادي، إلا أن اشتراك جميع الأقطار العربية بسمات اقتصادية واحدة، وعدم القدرة على بلورة اقتصاد قطري قادر على الصمود،

وبانعدام التناقض الاقتصادي بين الأقطار العربية، وبنمو دور العامل الاقتصادي في تعميق الشعور القومي؛ كل ذلك يدفع إلى القول إن الحياة الاقتصادية ـ كإحدى الخصائص القومية ـ كانت خلال القرن العشرين في اتجاه تعميق الانتماء العربي، وليس في اتجاه إبراز ولاء إقليمي على حساب الولاء للأمة والوطن، وذلك على الرغم من أننا ما زلنا بعيدين عن التكامل الاقتصادي العربي والسوق العربية الواحدة.

التكوين النفسي: أثرت التغييرات المستجدّة، بصورة أساسية في تنامي الوعي القومي، واتساع الصلات، وتزايد الهجرة بين الأقطار العربية، والتقدم في وسائل الإعلام، والتقليد المتزايد لأسلوب الحياة الأوروبية، وكذلك تنامي الاقتباس من العادات والتقاليد في ما بين الأقطار العربية؛ أثر ذلك كله في أن كثيراً من الخصائص القطرية أخذت تتراجع، في حين لم تتأثر السجايا القومية التي يتسم بها كل العرب. وصار المتنقل بين الأقطار العربية لا يجد مثل ما كان من فروقات في مطلع القرن العشرين.

يتضح مما سبق أن كلاً من مقوّمات الوجود القومي العربي قد نما خلال ما انصرم من سنوات هذا القرن، وأن الأمة العربية احتفظت بكل خصائصها كأمة، على الرغم من نجاح مخطّط تجزئة الأرض العربية. وواضح كذلك أن مقوّمات الوجود القومي العربي لم تحقق فاعليتها في فرض الوحدة. وهذا هو التناقض الرئيسي في الواقع العربي المعاصر. ويبدو أن الإمبريالية المعاصرة أدركت ذلك بوضوح، فجاءت بمخطط التفتيت لتقضي بشكل نهائي على مقوّمات الوجود القومي التي لم يخدشها مخطّط التجزئة، إدراكاً منها بأنه من دون قتل مقوّمات الوجود القومي للأمة، فإن استغلالها لن يكتب له الدوام.

إنهم يحاولون غير مدركين أنهم من خلال تحدياتهم يخلقون التحدّي المضاد. ولطالما أثبت إنسان هذا الجزء من العالم أنه قادر على امتصاص الصدمات، وإعادة الحرية إلى الأرض، والحيوية إلى الشعب... ولن تختلف نتائج المواجهة الراهنة عن سابقاتها التي توالت منذ فجر التاريخ.

الفصل الرابع

إشكالية الهوية والانتماء في المجتمعات العربية المعاصرة(*)

علي أسعد وطفة(**)

يعاني الإنسان العربي المعاصر أزمة هوية وانتماء تتصف بطابعَي العمق والشمول. وتعود هذه الأزمة إلى وجود الإنسان العربي في ظل كيانات اجتماعية متعددة ومتعارضة، تبدأ بالقبيلة والطائفة حيناً، وتنتهي بالدين والقومية أحياناً. فالوطن العربي كما تعلن إحدى الدراسات العربية «كيان مركب معقد، تتداخل فيه عناصر الولاءات المحلية بالولاءات الوطنية، ولا تتطابق فيه حدود الجغرافيا مع حدود المشاعر، ولا حدود السياسة مع حدود الأمة»(1).

وبالتالي فإن تعددية الانتماء وتناقضاته تؤدي إلى حالة من الانشطار في الهوية الاجتماعية، وإلى حالة من التمزق الوجداني الداخلي عند الإنسان العربي الذي تتخاطفه، وفي الآن الواحد، مشاعر انتماء اجتماعية متعارضة ومتنافرة في مختلف المستويات والاتجاهات. إن تنامي مشاعر الانتماء الطائفي والقبلي أدى إلى ولادة موجة عارمة من

(*) في الأصل نُشر هذا البحث، في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٥، العدد ٢٨٢ (آب/ أغسطس ٢٠٠٢)، ص ٩٦ - ١١٢.

(**) أستاذ علم الاجتماع التربوي، كلية التربية، جامعة الكويت.

(1) **تعليم الأمة العربية في القرن الحادي والعشرين «الكارثة أو الأمل»: التقرير التلخيصي لمشروع مستقبل التعليم في الوطن العربي**، تحرير سعد الدين إبراهيم، مشروع مستقبل التعليم في الوطن العربي: التقرير النهائي (عمان: منتدى الفكر العربي؛ [الكويت]: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، ١٩٩١)، ص ٣٧.

مشاعر الولاء والتعصب بمستوياته المختلفة، فأغلب المجتمعات العربية يعيش تحت تأثير موجة من القيم التعصبية، والتميز الطائفي والإقليمي والعشائري والعرقي الذي ينخر عظام الوجود الثقافي في الحياة العربية المعاصرة. وفي غمرة هذا النمو الكبير لهذه الولاءات الضيقة بدأ الإنسان العربي المعاصر يتعرض لكل أشكال الاضطهاد والتمييز والتسلط، ويعاني مختلف ألوان التعصب والقهر، حيث بدأت قيم التسامح تسجل غياباً كاملاً وتترك مكانها لقيم التعصب الطائفي حيناً، والعشائري أحياناً.

فإشكالية الهوية والانتماء تُطرح بين القضايا الساخنة في المجتمع العربي المعاصر. وتتداخل حدود هذه المسألة مع منظومة القضايا الفكرية والاجتماعية الحيوية في المجتمعات العربية. وتبدأ هذه الإشكالية بأسئلة قديمة متجددة حول أولوية الهوية والانتماء: هل نحن عرب أم مسلمون؟ هل نحن أبناء الوطن أم أبناء العشيرة؟ هل نحن أبناء الطائفة أم أبناء الدين؟ وعلى الرغم من البساطة التي تأخذها صيغة هذه الأسئلة، فإن الإجابة عنها بوضوح يمكن أن تؤسس لرؤية سوسيولوجية بالغة الأهمية والخصوصية في المجتمع، كما يمكنها أن تقدم صورة موضوعية لصورة الهوية التي يحتكم إليها الوجود الاجتماعي والسياسي في المجتمعات العربية. ويتأسس على هذا أيضاً أن الصورة الواضحة لمعالم الهوية الاجتماعية يمكنها أن تلقي الضوء على جوانب أخرى مهمة في مستوى الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع العربي المعاصر.

أولاً: في مفهوم الانتماء

يمتلك مفهوم الانتماء طاقة علمية كاشفة في مستوى الحياة الاجتماعية برمتها، حيث تتعدى طاقته الكشفية هذه حدود السياسة والدين إلى مختلف التخوم الاجتماعية التي تحيط بالوجود الإنساني. يقول مجدي أبو زيد مؤكداً أهمية هذه القدرة الكشفية والتحليلية لمفهوم الانتماء: «يعد الانتماء محوراً مفصلياً يكشف الكثير عن الآلية النفسية التي تتحكم في علائقية المجتمع بأفراده، وما زال الكثيرون ينظرون إلى الانتماء على أنه يخص الجانب السياسي وتجلياته في حين أنه يتجذر في كافة الجوانب الاقتصادية والثقافية والاجتماعية»[٢].

فالانتماء يؤكد حضور مجموعة متكاملة من الأفكار والقيم والأعراف والتقاليد التي تتغلغل في أعماق الفرد فيحيا بها وتحيا به، حتى تتحول إلى وجود غير محسوس،

---

(٢) مجدي أبو زيد، «قضية الانتماء وأسطورة بيوريدان،» (موقع إسلام أون لاين على الإنترنت)، ص ١.

كأنه الهواء يتنفسه وهو لا يراه[٣]. ويشكل الانتماء جذر الهوية الاجتماعية وعصب الكينونة الاجتماعية. فالانتماء هو إجابة عن سؤال الهوية في صيغة من نحن؟ والانتماء أيضاً هو صورة الوضعية التي يأخذها الإنسان إزاء جماعة أو عقيدة، كما أنه يشكل مجموعة الروابط التي تشد الفرد إلى جماعة أو عقيدة أو فلسفة معينة، وقد يأخذ صورة شبكة من المشاعر، ومنظومة من الأحاسيس التي تربط بين الفرد والمجتمع، وهذا بدوره يؤسس أيضاً لمجموعة من العلاقات الموضوعية التي تتجاوز حدود المشاعر إلى منظومة من الفعاليات والنشاطات التي يتبادلها الفرد مع موضوع انتمائه. فالفرد في القبيلة يشكل صورة مطابقة لصورتها، إذ يحمل روحها ويجسد معانيها ويستلهم عاداتها وتقاليدها، إنه صورة مصغرة لقبيلته بكل ما تنطوي عليه من معان ومشاعر وقيم وعادات. وهذا يعني أنه يطابقها ويعبّر عنها، وتلك هي صورة الهوية لأن مفهوم الهوية يعني المطابقة بين شيئين في نسق وحدة واحدة.

ومع أن مفهوم الانتماء الاجتماعي يعاني التعقيد والغموض، فإنه يعدّ من أكثر المفاهيم تداولاً في الأدبيات السوسيولوجية والتربوية المعاصرة. ويميل الباحثون، في مجال علم الاجتماع التربوي، إلى تحديد الانتماء الاجتماعي للفرد وفقاً لمعيارين أساسيين متكاملين هما: العامل الثقافي الذاتي الذي يأخذ صورة الولاء لجماعة معينة أو عقيدة محددة، ثم العامل الموضوعي الذي يتمثل في معطيات الواقع الاجتماعي الذي يحيط بالفرد، أي الانتماء الفعلي للفرد أو الجماعة. فالولاء وهو الجانب الذاتي في مسألة الانتماء يعبر عن أقصى حدود المشاركة الوجدانية والشعورية بين الفرد وجماعة الانتماء، فالولاء حالة «دمج بين الذات الفردية في ذات أوسع منها، وأشمل، ليصبح الفرد بهذا الدمج جزءاً من أسرة أو من جماعة، أو من أمة، أو من الإنسانية جمعاء»[٤].

قد ينتمي الفرد بالضرورة إلى قبيلة ولكنه لا يشعر بالولاء لها، وعلى خلاف ذلك فقد لا ينتمي المرء إلى قبيلة محددة ولكنه قد يكون قبلياً بمفاهيمه وتصوراته. فالانتماء الفعلي يفرض نفسه ويتجاوز حدود وأبعاد العامل الذاتي، وذلك كله مع اعتبار إمكانية التطابق بين العنصرين. فقد يكون المرء عربياً ومؤمناً بعروبته، أو مسلماً مؤمناً بإسلامه في الآن الواحد، وهذه هي حالة التطابق بين الانتماء والولاء. وإذا كان الفصل بين هذين العاملين يعود إلى اعتبارات منهجية سوسيولوجية ضرورية، لتحليل ودراسة

---

(٣) عبد المنعم المشاط، «التعليم والتنمية السياسية،» **مستقبل التربية العربية** (القاهرة)، السنة ١، العدد ٢ (١٩٩٥)، ص ١٧.

(٤) زكي نجيب محمود، **قيم من التراث** (بيروت: دار الشروق، ١٩٩٠)، ص ٣٩١.

الانتماء الاجتماعي للأفراد، فإن الباحثين يدركون بعمق مدى التأثير المتبادل القائم بين العاملين في تحديد هوية الانتماء الاجتماعي للفرد. فالانتماء هو «شعور الفرد بالارتباط بالجماعة وميله إلى تمثل أهدافها والفخر بحقيقة أن الفرد جزء منها، والإشارة الدائمة إلى الانتماء ولا سيما في لحظات الخطر»(٥).

وفي هذا السياق يمكن التمييز أيضاً بين الانتماء وشعور الانتماء، فالانتماء هو حالة موضوعية يفرضها واقع الحال، كأن ينتمي الإنسان إلى قومية معينة كالقومية العربية، فمن يتكلم العربية ويعيش على أرض العرب هو عربي بالضرورة ولا يمكنه الخروج من دائرة هذه الهوية. أما شعور الانتماء فقد يتطابق مع البعد الموضوعي للانتماء وقد يخالفه أو يتناقض معه. فالعربي الذي يتكلم العربية ويعيش على أرض العرب قد تأخذه مشاعر الانتماء إلى العروبة حباً وافتداء واقتداء. وعلى خلاف ذلك قد تغيب لديه هذه المشاعر وتضعف لديه روابط العروبة وأحاسيسها فتحدث المفارقة بين واقع الانتماء ومشاعره.

وإذا كان الواقع الموضوعي يفرض على الإنسان مجموعة من الانتماءات فإن هذه الانتماءات تأخذ نسقاً تتكامل فيه أو قد تتعارض. فنسق الانتماء يعني الوضعية التي يأخذها الإنسان إزاء وضعيات انتماءات متعددة، والتي تأخذ سلماً ترتسم على مدرجاته اتجاهات الانتماء المختلفة. فالإنسان محكوم بعدد من الانتماءات التي قد تتعارض أحياناً وتتناسق أحياناً أخرى. فالإنسان العربي اليوم تتخاطفه مجموعة من مشاعر الانتماء كالعروبة والإسلام والقبيلة والطائفة والوطن، وإزاء هذه التعددية قد يقع في صراع الهوية والانتماء، لأن بعض هذه الانتماءات يعارض بعضها الآخر كالتعارض بين انتماء القبيلة وانتماء الوطن. ومن هذه الزاوية يتحدث زكي نجيب محمود عن نسق الانتماء في صورة متكاملة تبدأ بالوطن وتنتهي بالإسلام، حيث يعلن بأنه مصري، عربي، مسلم، ثم لا يهمه بعد ذلك أن تضاف إلى هذه الأبعاد الثلاثة أبعاد أخرى كالانتماء الأفريقي وغيره(٦). وتأسيساً على مفهوم نسق الانتماء لدى زكي نجيب محمود بين العروبة والإسلام «فالمصري مصيب إذا قال إنه ينتمي إلى العروبة وإلى الإسلام معاً (...) لأنه عربي بمعنى أنه يتجانس مع سائر العرب في نمط ثقافي واحد متعدد الجوانب والفروع. أما المصري المسلم فهو ينتمي إلى الأمة الإسلامية بجانب واحد وهو جانب

---

(٥) المشاط، المصدر نفسه، ص ١٧.
(٦) زكي نجيب محمود، «فالق الحب والنوى،» الأهرام، ٢٦/ ١١/ ١٩٨٥.

العقيدة، وليس بالضرورة أن تكون بقية جوانب الحياة الثقافية مشتركة بين المصري والباكستاني والإندونيسي من المسلمين غير العرب»[٧].

وانطلاقاً من هذه الإشكالية فإن درجة الشعور بالانتماء قد تأخذ مسارات متباينة حيث تتباين درجات شدتها بين شخص وآخر. وهذا يعني أنه يمكن تحديد سلم انتماء كل فرد وفقاً لأولوية انتماءاته. فقد يشعر الإنسان بعروبته أولاً ودينه ثانياً وقبيلته ثالثاً وطائفته رابعاً ووطنه في الدرجة الخامسة. وهنا يمكن القول بأن سلم الانتماء قد يتحدد ويتشكل في بوتقة من الظروف والفعاليات الإنسانية والاجتماعية التي تحدد للشخص انتماءاته ونسق أولويات المشاعر الخاصة بهويته. ومن هنا يمكن التمييز بين موضوعية الانتماء وصورته الذاتية التي تتعلق بمشاعر الانتماء الذاتية.

لقد شكلت قضية أولويات الانتماء واحدة من القضايا التي عالجها زكي نجيب محمود بعمق واهتمام كبير حيث يرى أن نسق الانتماء لا يتكامل مع نسق الأهمية، حيث يقول «فربما كانت العقيدة الإسلامية من حيث الأهمية أهم جوانب حياتي، لكن انتمائي لأسرتي ولقريتي ولوطني وللعروبة وللإنسانية جمعاء يجيء فيه ترتيب الدرجات على أساس آخر غير أساس الأهمية، وقد يكون هذا الأساس هو المشاركة الوجدانية، فهذه المشاركة الوجدانية بيني وبين مسلم الصين أو روسيا، دون أن يغير هذا الموقف الوجداني من حقيقة كون إسلامي أهم جانب من جوانب حياتي»[٨].

ثانياً: بين الهوية والانتماء

يتشاكل مفهوما الهوية والانتماء في تقاطعات عدة تُطرح منذ زمن بعيد على بساط البحث العلمي، إذ غالباً ما يستخدم أحدهما في مكان الآخر في الأدبيات الاجتماعية المعاصرة. وإذا كان كلٌّ من هذين المفهومين يطرح إشكالية بمفرده، فإن الإشكالية التي يطرحها التداخل بينهما تتجلى بقوة. يعلن كثيرون من المفكرين عن صعوبة في تعريف الهوية، وليس غريباً أن يعلن غوتلوب فريغه (Gottlob Frege) بأن الهوية مفهوم لا يقبل التعريف، وذلك لأن كل تعريف هو هوية بحد ذاته. فالهوية مفهوم أنطولوجي وجودي يمتلك خاصية سحرية تؤهله للظهور في مختلف المقولات المعرفية، وهو يتمتع بدرجة عالية من العمومية والتجريد تفوق مختلف المفاهيم الأخرى المجانسة والمقابلة له.

---

(٧) زكي نجيب محمود، **في مفترق الطرق** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٥)، ص ٣٥٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

ومع ذلك كله وعلى الرغم من الغموض الذي يلف مفهوم الهوية ويحيط به يمتلك هذا المفهوم طاقة كشفية لفهم العالم بما يشتمل عليه من كينونات الأنا والآخر.

«لقد فرضت كلمة الهوية نفسها كمصطلح فلسفي يدل على ما به يكون الشيء نفسه»، وهذا يفيد أن معنى الهوية في الاصطلاح الفلسفي العربي قد استقر ليدل على ما به الشيء هو هو بوصفه وجوداً منفرداً متميزاً من غيره[٩]. وتستعمل كلمة هوية في الأدبيات المعاصرة لأداء معنى (Identity-identité) التي تعبر عن خاصية مطابقة الشيء لنفسه أو الاشتراك مع شيء آخر بالصفات والخصائص عينها.

يعرّف المفكر الفرنسي أليكس ميكشيللي الهوية بأنها: منظومة متكاملة من المعطيات المادية والنفسية والمعنوية والاجتماعية تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفي وتتميز بوحدتها التي تتجسد في الروح الداخلية التي تنطوي على خاصية الإحساس بالهوية والشعور بها. فالهوية هي وحدة من المشاعر الداخلية التي تتمثل في الشعور بالاستمرارية والتمايز والديمومة والجهد المركزي. وهذا يعني أن الهوية هي وحدة من العناصر المادية والنفسية المتكاملة التي تجعل الشخص يتمايز مما سواه ويشعر بوحدته الذاتية[١٠]. ومن أجل تحديد ظلال التمايز بين مفهومي الانتماء والهوية يمكن أن نسجل ثلاثة عناصر من عناصر التباين بينهما:

ـ يتميز مفهوم الهوية بطابع الشمولية، ويشكل الانتماء عنصراً من عناصر الهوية. فالهوية تتكون من شبكة من الانتماءات والمعايير كما وضّحنا في تعريف المفهوم.

ـ يأخذ مفهوم الهوية طابعاً سيكولوجياً وفلسفياً بالدرجة الأولى، حيث يوظف بشكل واسع في مجال الفلسفة، ويشكل مبدأ الهوية واحداً من أقدم المبادئ الفلسفية وقوامه أ = أ، أي أن الشـيء هو نفسه. وعلى خلاف ذلك يأخذ مفهوم الانتماء طابعاً سوسيولوجياً، ويوظف غالباً في مجال الأدب والسياسة وعلم الاجتماع.

ـ مفهوم الهوية مفهوم شامل يوظف للدلالة على ظواهر مادية غير إنسانية، بينما ينفرد مفهوم الانتماء بالدلالة على الظاهرة الإنسانية دون غيرها من الظواهر.

---

(٩) **الموسوعة الفلسفية العربية**، تحرير معن زيادة، ٣ مج في ٤ ج (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦ ـ ١٩٩٧)، مج ١: **الاصطلاحات والمفاهيم**، ص ٨٢١.

(١٠) أليكس ميكشيللي، **الهوية**، ترجمة علي وطفة (دمشق: دار الوسيم للخدمات الطباعية، ١٩٩٣)، ص ١٥ و١٢٩.

إن الهوية كيان يجمع بين انتماءات متكاملة وهوية المجتمع تمنح أفراده مشاعر الأمن والاستقرار والطمأنينة. فالهوية القومية تمنح أبناء الأمة الشعور بالثقة والأمن والاستقرار. وفي الوقت الذي يكون فيه المجتمع متعدداً بانتماءات وفئات وجماعات عرقية أو دينية أو سياسية أو اجتماعية، يتوجب على السياسيين العمل على دمج هذه الانتماءات المتنوعة من أجل الوصول إلى هوية مشتركة تمثل مصالح الجماعة بانتماءاتها الطبيعية المختلفة. «فالهوية المشتركة أو محاولة تحقيق الاندماج الاجتماعي ليس بضرورة إزالة الانتماءات الفرعية بقدر ما تعني ضمان عدم تضارب بين الهوية المشتركة والهوية الفردية، بناء على هذه المعادلة تصبح السلطة هي القادرة على منح الهوية المشتركة وذلك من خلال مؤسساتها المختلفة، وتصبح بذلك الهوية الفردية جزءاً من الهوية المشتركة»[١١]. وهذا يعني أن «التباين ضروري حتى يمكن للهوية أن تكون هي أول معنى للوجود، والتباين ضروري ومساهم في انفتاح الآخرين وتكاملهم»[١٢]. ولكن هذا التباين يحتاج إلى الروح الديمقراطية التي يمكنها أن تحقق التلاحم الوجودي بين مختلف التكوينات الاجتماعية الصغرى في ظل البناء القومي أو الوطني الكبير.

ثالثاً: في مفهومي القبيلة والطائفة

القبيلة تكوين اجتماعي يقوم على روابط الدم والقرابة وروابط العادات والتقاليد المتوارثة، ويعد الانتماء القبلي وحدة التنظيم الأساسية في المجتمعات العربية التقليدية. وهي بالتعريف «جماعة تربط أعضاءها صلات الدم والقرابة ونمط الإنتاج والتوزيع، والاستهلاك، وأسلوب المعيشة، والقيم، ومعايير السلوك المشتركة وهيكل السلطة الداخلية»[١٣].

أما الطائفة فهي تكوين اجتماعي ديني يقوم على نمط محدد للممارسة الدينية. إنها وجود اجتماعي يقوم على أساس الانتماء لدين أو مذهب أو ملّة معينة. ويعرّفها ناصيف نصار بأنها «جماعة من الناس يمارسون معتقداً دينياً بوسائل وطرق وفنون

---

(١١) انظر تعقيب علي الطرّاح على بحث: سعد الدين إبراهيم، «التعصب والتحدي الجديد للتربية في الوطن العربي،» ورقة قدمت إلى: **الأطفال والتعصب والتربية: احتمالات الانهيار الداخلي للثقافة العربية المعاصرة** (مؤتمر)، الكتاب السنوي؛ ٦ ([الكويت]: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩)، ص ٥٣.

(١٢) **أبحاث المؤتمر الإقليمي الأول للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية: ٢١ ـ ٢٤ نوفمبر ١٩٨١، القاهرة**، تحرير مراد وهبة (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٧)، ص ٧٤.

(١٣) أحمد شكر الصبيحي، **مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٣٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٨٢.

معينة». إنها تجمع ديني، ولكنها تكتسب مع الوقت طابعاً اجتماعياً وسياسياً»[١٤]. والدين حالة عقائدية تتميز بطابع الشمول. فالدين يشمل عدداً كبيراً من الطوائف الدينية. فالدين الإسلامي يشمل طوائف عديدة وهذا هو حال الدين المسيحي والأديان الأخرى.

وهنا يتوجب علينا أن نميز بدقة بين مفهوم الطائفة والطائفية كما بين القبيلة والقبلية. فالطائفة والقبيلة مفهومان يطابقان كينونة اجتماعية تتميز بحضورها الاجتماعي وتؤدي أدواراً ووظائف اجتماعية سابقة لتكوينات الدولة الحديثة. أما الطائفية فهي نزعة تعصبية تجعل الفرد يقدم ولاءه الكلي أو الجزئي للقيم والتصورات الطائفية، وكذلك هو الحال في ما يتعلق بمفهوم القبلية، فالقبلية هي نزعة تعصبية أيضاً تتمثل في منظومة من القيم والمعايير التي تعبر عن ولاء الفرد لقبيلته في عصر الدولة الحديثة.

إذاً «علينا أن نفرق بين القبيلة والقبلية. في البداية إن أغلبنا قبليون في تفكيرنا ولكن ليس بالضرورة أن يكون أغلبنا من القبائل. القبلية عقلية وسلوك طبعت مجتمعنا عبر آلاف السنين ولا تزال، وهي في الأساس مبدأ تنظيمي يحدد الأطر العامة للعضوية في الجماعة، وهي رابطة موحدة الغرض مبنية على التحالف بقدر ما هي مبنية على النَّسب والقرابة وتمثل عقلية عامة مستمدة من الانتماءات والولاءات المنغرسة في وجدان الجماعة، وإن نزعتها نحو إثارة قبليتها هو تعبير عن هويتها»[١٥].

وهنا يجب أن نميز بين مشروعية هذه الولاءات في سياقها الزمني. ففي الوقت الذي يكون فيه الولاء للقبيلة والطائفة مشروعاً في غياب الدولة الحديثة، ولا سيما في مراحل تاريخية سابقة لنشوء الدولة والمدينة، فإن هذا الولاء يفقد هذه المشروعية مع التكوينات المدنية الاجتماعية الحديثة، حيث تفقد التنظيمات الاجتماعية التقليدية دورها ووظيفتها وتتخلى عنها للدولة أو للمجتمع المدني. وهذا يعني أن الولاء للقبيلة والعشيرة والطائفة في ظل المجتمع المدني يشكل حالة سافرة من التعصب الخالص الذي يفقد مبررات وجوده التاريخي. وتلك هي الحالة التي يجمع المفكرون على أنها حالة مدمرة للمجتمع ووحدته. والمهم في هذا السياق، كما يقول سعد الدين إبراهيم «المهم ألا يتحول الاعتزاز بالقبيلة إلى قبلية، والاعتزاز بالطائفة إلى طائفية»[١٦].

---

(١٤) ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي** (بيروت: دار النهار، ١٩٧٠)، ص ٢٤٤.

(١٥) رابطة الاجتماعيين، الكويت: **والمجتمع المدني: مجموعة محاضرات الموسم الثقافي الرابع والعشرين لرابطة الاجتماعيين: الكويت، ٢ ـ ١٦ مارس ١٩٩٧م** (الكويت: الرابطة، [١٩٩٧؟])، ص ٢٦ ـ ٢٩ و١١٠ ـ ١٢٤.

(١٦) إبراهيم، «التعصب والتحدي الجديد للتربية في الوطن العربي،» ص ٦٩.

رابعاً: واقع الكيانات الاجتماعية الصغرى ومشروعيتها

تتعايش في مجتمعاتنا العربية بنى اجتماعية متنوعة تمثل كل منها مرحلة تاريخية من مراحل تطور المجتمعات الإنسانية. فهناك البنى الاجتماعية العشائرية والقبلية والطائفية والدينية التي تعيش جنباً إلى جنب في قلب الدولة القطرية وعلى حسابها. وتستقطب كل بنية من هذه مشاعر الولاء الاجتماعي، وفقاً لدرجة أهميتها وحضورها في دائرة الحياة الاجتماعية. وتجد هذه الرؤية مشروعيتها عند هشام شرابي الذي لا ينفك يؤكد في كل مناسبة الخصائص الأبوية البطريركية للمجتمع العربي الذي يتسم ببنية داخلية لا تزال تقوم على علاقات القرابة والعشيرة والفئة الدينية والإثنية[17]. ويبرر بعض الكتاب العرب حضور هذه الصيغ الاجتماعية الضيقة في المجتمع العربي، ولا سيما ظاهرة الحضور الكبير للقبيلة في الحياة الاجتماعية العربية، بأن المنطقة العربية تتميز من غيرها من مناطق العالم بكونها أعظم امتداد صحراوي على وجه الكرة الأرضية، وهذا معناه أنها أكبر منبع للبداوة في العالم[18]. ومع تحفظنا الشديد حول هذا الرأي إلا أنه لا يمكن لنا أن ننكر دور البيئة في تشكل وتحديد صيغ الوجود الاجتماعي، مع أن استمرار القبيلة ووجودها قائمان في كثير من المناطق التي لا تحمل طابعاً صحراوياً في العالم.

إن المجتمع العربي يتكون حقيقة من عدد من الجماعات المتمايزة والمختلفة الانتماء، ولا سيما جماعات القبيلة أو الطائفة. ولقد استطاعت هذه الجماعات المتمايزة بشكل أو بآخر أن تحافظ على هوياتها الخاصة، متحاشية الانصهار في بوتقة واحدة داخل المجتمع[19]. وهذا يعني أن هذه البنى ما زالت تعاني التصلب والجمود الذي يقهر إمكانات تشكل المجتمع في صورة عصرية وحضارية.

وهذا التصلب والجمود في التكوينات الاجتماعية القائمة في المجتمعات العربية الذي يشل حركتها ويستلب قدرتها على التطور في نسق حضاري يخضع لتحليل جورج قرم في مقالته «جيوبولتيكا الأقليات في المشرق العربي»، حيث يصل إلى التأكيد على أهمية التنوع الاجتماعي في المجتمعات العربية، وهو بالتالي يرى «أن المجتمع العصري يتألف من شرائح وفئات مختلفة ترتبط في منظومة حضرية معقدة وفاعلة

---

(١٧) هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ١٤٠.

(١٨) نقلاً عن: الصبيحي، **مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي**، ص ٨١.

(١٩) انظر تعقيب محمود حداد على بحث: إبراهيم، «التعصب والتحدي الجديد للتربية في الوطن العربي،» ص ٤٩.

من المصالح والأهداف والالتزامات والمسؤوليات التي تتباين درجات انسجامها وتناقضها»[٢٠]. ولكن تحقيق الانسجام والتكامل بين هذه الأنساق الاجتماعية المختلفة مرهون وإلى حد كبير بمدى النقلة الحضارية للمجتمعات المعنية. وهذا يعني أن التعدد في المجتمعات الشمولية غير الديمقراطية يتبلور في صيغة تراجيدية (مأساوية) تتمثل في التعصب والصراع. أما التعددية في المجتمعات الديمقراطية فهي معادلة مهمة في تحضر هذه المجتمعات وفي تحقيق نهضتها الحضارية، وهذا يعني أن الديمقراطية هي «إسمنت» الوحدة الوطنية وحصنها الحصين.

وفي هذا السياق يبين أحمد شكر الصبيحي في دراسة مهمة أجراها حديثاً حول **مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي** أن البنية الاجتماعية العربية تقوم على أساس علاقات القرابة والدم حيث يقول «إن العلاقات المسيطرة هي علاقات القرابة والأهل والمحلة والمذهب والطائفة والعشيرة (...). إنها علاقات طبيعية، عضوية جمعية، قسرية، علاقات مرتكزة على روابط الدم»[٢١].

إن حضور الولاءات الاجتماعية الضيقة (طائفية وعشائرية وقبلية) لا يأتي اعتباطاً بل يعبر عن وضعية تاريخية مشروعة، حيث تلبي هذه البنى وظائف اجتماعية وسياسية مهمة تتمثل في تأمين الحماية والأمن والهوية لأفرادها، في ظل مجتمعات لم تتبلور فيها البنى السياسية الاجتماعية المعاصرة على نحو متكامل، ولا سيما بنية الدولة العصرية أو الأمة.

وتأسيساً على ذلك فإن الناس في المجتمعات الديمقراطية يتجاوزون حدود انتماءاتهم وعشائرهم إلى بناء مجتمع الدولة الذي ينتمون إليه ويرفعون له مشاعر الولاء. وهذا يعني أن الديمقراطية تشكل ملح الوحدة الوطنية، ومنطلق العيش الحضاري المتكامل بين مختلف الكيانات الاجتماعية. وتجد هذه الرؤية صورتها الواضحة في تحليل قيس النوري الذي يؤكد دور الديمقراطية في مجتمع التعددية وقدرتها الكبيرة في تحقيق التواصل والتكامل بنيوياً ووظيفياً. فالمجتمعات التي تتنوع تكويناتها الاجتماعية تقتضي ديمقراطية ناضجة يمكنها أن تعنى بالتعدد الثقافي وما يقترن به من تنوعات اجتماعية وفكرية. «وعلى هذا تصبح التعددية عامل تحفيز حضاري يدفع المجتمع إلى

---

(٢٠) جورج قرم، «جيوبولتيكا الأقليات في المشرق العربي،» **دراسات عربية**، السنة ٣٠، العددان ١١ ـ ١٢ (أيلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٤).

(٢١) الصبيحي، **مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي**، ص ٨١.

أمام ويسهم في رفد تقدمه ونمائه. لكن انتشار هذه الرؤية الحضارية والإنسانية المنفتحة للتعددية الثقافية والاجتماعية بين الناس يعتمد على صيرورتهم الثقافية والنفسية المطلوبة لتحريرهم من الأطر العشائرية المتعارضة مع التوجه الوطني غير المجزأ: فالتحدي الحقيقي الرئيس أمام الديمقراطية هو أن يصبح اختلاف (الآخر) مألوفاً ومقبولاً بعد أن ظل غريباً ومريباً»[٢٢].

وما يؤسِف أن الدولة الحديثة في الوطن العربي لم تستطع أن تبدد هذه الانتماءات العشائرية أو أن تكمل بينها عبر نقلة ديمقراطية حقيقية، وبقيت هذه الدولة في كثير من بقاع الوطن العربي دولة عشائرية أو طائفية تستمد نسق وجودها من التكوينات الصغرى القائمة في المجتمع، وتعتمدها في الهيمنة على السلطة والمجتمع. على هذا الأساس يمكن القول بأن وجود البنى الطائفية والعشائرية يستند إلى غياب الديمقراطية بمختلف تجلياتها في المجتمعات العربية، فالديمقراطية يمكنها أن تؤسس لدولة عصرية تضمن لجميع أفرادها الحق في الوطن والمواطنة على حد سواء، وهذا بدوره يشكل المنطلق المنهجي لتغييب مختلف أشكال الولاءات الطائفية والعشائرية الضيقة في المجتمع.

وتأسيساً على ذلك يؤكد الباحثون غالباً أهمية الدور الاجتماعي والسياسي الذي تقوم به الوحدات الاجتماعية الطائفية والقبلية في المجتمع العربي، ولا سيما في غياب الديمقراطية الحقيقية للأنظمة السياسية القائمة. ويلاحظ الباحثون أيضاً أن الولاء للطائفة والقبيلة يكون على أشده في بعض البلدان العربية التي تسودها الثقافة التقليدية. ويلاحظ بعضهم أن ولاء الأفراد للقبيلة قد يكون أشد من ولائهم للدولة، ولا سيما عندما تكون الدولة غير قادرة على ضمان حقوق الأفراد وتأمين حمايتهم.

يقول أحمد شكر الصبيحي: «لقد شكلت العشائرية والقبلية ولا تزال في عدد من الأقطار العربية، الوحدات الاجتماعية الجوهرية في الوطن العربي. وكان طابع الولاء السياسي لقرون وراثياً في القبيلة والقرية بتركيز السلطة في شيخ العشيرة أو رئيس القبيلة»[٢٣]. «إن الولاءات القبلية ـ العشائرية العائلية هي من أكثر الولاءات التقليدية رسوخاً وتأثيراً في مجمل الحياة العربية المعاصرة. ففي اليمن أصبحت القبيلة نظاماً

(٢٢) قيس النوري، «آفاق الديموقراطية والتركيب الثقافي العربي،» الفكر العربي، السنة ١٧، العددان ٨٥ ـ ٨٦ (صيف ـ خريف ١٩٩٦)، ص ٤١.
(٢٣) نقلاً عن: الصبيحي، المصدر نفسه، ص ٨١.

متكاملاً له قوانينه وتقاليده وله نظام انتخابي ونظام توزيع للأعمال بين فئاته، كما أن له نظاماً تعاونياً وتحديداً دقيقاً للحقوق والواجبات»[٢٤].

إن ظهور الولاءات الطائفية والانتماءات الضيقة ليس بالقدر الذي لا يُرد، بل إن تشكل هذه الولاءات والنزعات يأتي انعكاساً وتجسيداً لشروط تاريخية سياسية واجتماعية واقتصادية. وبالتالي فإن إمكانية تغيير هذه الشروط تبقى قائمة لصالح ثقافة عربية أصيلة وشاملة[٢٥]. إن غالبية سكان الوطن العربي عرب مسلمون لكن الواقع الاجتماعي الراهن أحالهم إلى طوائف فتوزعوا إلى ملل ونحل وطوائف وقبائل يتعارض الولاء لها مع الولاء الديني والوطني ومع الولاء القومي[٢٦].

خامساً: تراجع مشاعر الانتماء القومي والولاء للوطن

يراهن عدد كبير من المثقفين العرب على تصدع المشاعر القومية وتآكل حماسة الجماهير العربية المعهودة للقيم والطموحات القومية، وتبنى هذه الفرضية على خلفية الإخفاق الكبير الذي منيت به القوى السياسية القومية في الوطن العربي، وذلك بعد وصولها إلى السلطة منذ بداية النصف الثاني للقرن العشرين. فالأنظمة العربية القائمة التي رفعت الشعارات القومية، ووصلت إلى السلطة على عجلات الدفع القومي، وعلى خلاف ما هو مطلوب منها، عززت واقع التجزئة والقطرية بين البلدان العربية، وأخفقت في مختلف مجالات النشاط السياسي القومي والاجتماعي والإنساني[٢٧]. وكان لذلك وقع مأساوي في نفوس الجماهير العربية التي بدأت تبحث عن قوى سياسية جديدة يمكنها أن تكون أكثر صدقية في النضال من أجل تحقيق الطموحات الاجتماعية والقومية، وبدأت تتوجس خيفة من دعاة الفكر القومي العربي ومن قواه السياسية القائمة على سدة الحكم، أو هذه التي تناضل من أجل الحقيقة القومية.

ويضاف إلى هذا القهر القومي ثقل الأحداث الدامية التي تمثلت بالهزيمة العربية الشاملة بدءاً من الانفصال المأساة بين مصر وسوريا عام ١٩٦١ وفي الحرب

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢٥) حامد خليل، «مستقبل العلاقات الثقافية والاجتماعية العربية ـ العربية،» **شؤون عربية**، العدد ٩٣ (آذار/ مارس ١٩٩٨)، ص ٦٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٢٧) انظر: علي أسعد وطفة، «السياسات التربوية في الوطن العربي: شعارات قومية وممارسات قطرية،» **الفكر العربي**، السنة ١٨، العدد ٩٠ (خريف ١٩٩٧).

العراقية ـ الإيرانية، وفي مأساة الغزو العراقي للكويت، وفي تخاذل الأنظمة العربية إزاء القضايا القومية والوطنية على مختلف الصعد والأزمنة. وإزاء هذه الحقائق بدأ كثيرون من المفكرين والكتاب يؤكدون تراجع المشاعر القومية الكبير عند الناشئة العربية التي عاشت في أجواء النزعات الإقليمية الضيقة ورضعت حليب الإحساس القطري والمشاعر والولاءات الضيقة المحدودة(٢٨). لقد أدت هذه التحولات والانتكاسات إلى اهتزاز مشاعر الانتماء القومية والوطنية، وجاءت لتبدد كثيراً من أحلام الانتماء العربي في ظل تنامي النزعات الكيانية القطرية الصغرى، ولا سيما في جوانب الحياة الثقافية والاجتماعية.

لقد شكلت التحولات السياسية والاجتماعية منطلق التحولات القيمية والاجتماعية الحادثة، فالتغير الاجتماعي، وفقاً لأبسط القانونيات الاجتماعية، ينعكس في صورة تغيرات قيمية تتناسب مع طبيعة ومستوى ومنطق التغيرات الحاصلة. وإذا كانت المنطقة العربية شهدت وتشهد تحولات سياسية واجتماعية عميقة، كما بيّنا سابقاً، فإن السؤال السوسيولوجي الذي يُطرح هو كيف تنعكس هذه التغيرات في منظومة القيم السياسية والاجتماعية السائدة؟ والسؤال الأهم هل بدأت هذه المشاعر القومية تتلاشى وتتبدد تحت صدمة المعاناة الوجودية للشعوب العربية؟

يصف خلدون النقيب هذه التحولات ويحلل مضامينها السوسيولوجية في دراسة له حول الثورة الصامتة حيث يقول: «إن الجيل الذي يعيش في ظل هذه الثورة الصامتة (التغيرات القيمية في المجتمع) يخضع إلى تأثيرات متناقضة، فهذا الجيل يملك مهارات أفضل للتعامل مع السياسة والقضايا العامة، ولكنه جيل تشكل وعيه وتلونه وسائل الإعلام أو الميديا(٢٩). هذا الجيل هو جيل الأبطال الإلكترونيين وسلاحف «النينجا» ومدرسة المشاغبين، وهذا الجيل أحسن تعليماً وأوسع أفقاً، ولكنه فقد الثقة بالدولة ـ القومية المبنية على فكرة الأمة ذات الخصائص المشتركة، ولذلك فهو يوظف تعليمه في إذكاء النعرات القبلية والطائفية ـ تلك هي الجماعات التي يحس في كنفها بالأمان بعلاقاتها الوشائجية (من حيث إن الوشيجة هي صلة الرحم العميقة الجذور

---

(٢٨) أحمد برقاوي، «المشروع القومي وإشكالية الدولة القطرية،» **إبداع**، العدد ١١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٨)، ص ٧ ـ ١٥.

(٢٩) خلدون حسن النقيب، **المشكل التربوي والثورة الصامتة: دراسة في سوسيولوجيا الثقافة**، سلسلة الدراسات العلمية الموسمية المتخصصة؛ ١٩ (الكويت: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، ١٩٩٣)، ص ١٥.

في اللاوعي الجمعي)[٣٠]. ومن المظاهر المتناقضة اللافتة للنظر هذه الاستكانة إلى العلاقات الوشائجية والتبعية لشيخ القبيلة (...) في الوقت الذي تتملك هذا الجيل نزعة التحدي للنخبة المهيمنة والحاكمة، والتمرد يأخذ شكل التطرف الديني أو الرقص في الديسكو، والغضب من اختلاس المال العام مع معرفة أن الاختلاس هو الطريقة الوحيدة للثروة بسرعة بدون جهد أو تعب»[٣١].

وفي المستوى الاجتماعي بدأت الشعوب العربية تعاني، إضافة إلى اغترابها القومي، اندفاعات تحديات اجتماعية تتعلق بالفقر والبطالة والجريمة والإرهاب والأمية والتصحر وقهر المرأة وغياب الديمقراطية وانخفاض مستوى الحياة الاجتماعية. وشهدت هذه الشعوب انحساراً كبيراً في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية.

لقد بدا واضحاً جداً، وذلك في العقد الأخير من الزمن، وعبر تجارب سقوط الدول الاشتراكية أن القيم السياسية ذات الطابع الرسمي والأيديولوجي، قد انهارت بين عشية وضحاها، وتبين أن بعض القيم المضمرة استطاعت أن تنفلت من عقالها، وأن تظهر بقوة لتشكل منطلق السلوك والفعل السياسي والاجتماعي، في كثرة كاثرة من الدول الاشتراكية سابقاً. ففي الاتحاد السوفياتي، وعلى حين غرة، هزمت القيم السياسية والاجتماعية التي كانت تحتل مكان الصدارة في سلم القيم: الاشتراكية، الأممية، الحزبية العمالية وسقطت. وتبين لاحقاً نهوض القيم القومية المناهضة للأممية، والعرقية المناهضة للبعد الإنساني، والليبرالية والاقتصاد الحر بديلاً من مفهوم الاشتراكية. وهذه القيم كانت كامنة في عمق اللاشعور الاجتماعي، فبدأت الحروب ذات الطابع الإقليمي والطائفي والقومي لتتبدد أسطورة الوجود الاشتراكي في العالم. فالقيم تضرب جذورها عميقاً في الثقافة وليس من السهل دائماً تبديد القيم والقناعات القديمة وغرس القيم الجديدة. فالعقل ينطوي على قناعات وقيم، وإن بناء القناعات القيمية عملية ثقافية اجتماعية شاقة وبعيدة المدى. فهناك قيم كامنة قد تتجاوز في بعض جوانبها حدود ما هو قائم وسائد، وقد يرتد بعضها إلى مواقع السلبية والجمود والقصور. وليس للقيم السلبية أن تكون فاعلة دائماً ولكنها قد تنتهز فرصة الخلل الاجتماعي لتطرح نفسها بقوة، وعندها تبدأ الكارثة الاجتماعية ويحيق الخطر بالحياة الاجتماعية في أجمل جوانبها وأرقى تجلياتها. لقد لاحظ إميل دوركهايم إبان التغيرات الكبرى، ولا سيما انتقال المجتمعات الأوروبية من مرحلة الإنتاج الزراعي إلى مرحلة التصنيع وجود

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٥.

مجتمعات أطلق عليها اصطلاح (Anomie) أي مجتمعات من غير قيم. وقد لاحظ أيضاً أن أحد أنواع الانتحار ينتشر في المجتمعات التي تمر بمرحلة تتغير فيها القيم فيصبح الأفراد موزعين بين نوعين مختلفين من القيم، مما يؤدّي ببعضهم إلى حالة لا يتمسكون فيها بأي نوع من القيم[٣٢]. وفي هذا الصدد تجدر الإشارة إلى ما يطرحه صادق جلال العظم حول الأهمية الصارخة لسلم الأولويات وذلك حين يقارن بين هزيمة العرب عام ١٩٦٧ وهزيمة الروس على يد اليابانيين عام ١٩٠٥، حيث يصل إلى نتيجة مفادها أن الهزيمة بالنسبة للطرفين كانت نتاجاً للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والتراثية الفردية في المجتمعات المذكورة. وهو في هذا الصدد يبرز السلم القيمي وسلم التفضيلات القيمية السياسية. ويوجه العظم النقد لسلم القيم الضيق الذي يُعلي من شأن الولاءات الصغرى على حساب الولاءات القومية[٣٣].

وقد تجلت هذه الحقيقة أيضاً، حقيقة تنامي الولاءات الصغرى (قبلية، طائفية، عشائرية)، في عدد من الدراسات العربية، حيث تجدر الإشارة إلى دراسة أحمد جمال ظاهر حول: «اتجاهات التنشئة السياسية والاجتماعية في المجتمع الأردني». وهي دراسة ميدانية أجريت على عينة واسعة من طلبة مدارس منطقة شمال الأردن، وهدفت إلى دراسة منظومة القيم الاجتماعية والسياسية التي تكرسها اتجاهات التنشئة الاجتماعية. بينت هذه الدراسة أن القيم السائدة هي: الولاء للعائلة أولاً، ثم للدين ثانياً، فالقومية في المرتبة الثالثة، وتأتي الدولة في المرتبة الرابعة. وقد أجمع أفراد العينة على أن الأمة العربية تشكل أمة واحدة بسبب اللغة العربية، وقد أجمع أفراد العينة تقريباً على تفضيل العائلة على الأرض، وان فقدان الأرض خير من فقدان أحد أعضاء الجسد، ولكنهم يفضلون فقدان الوالدين على فقدان الأرض[٣٤].

ويقتضي الموقف العلمي في هذا السياق أن يشار إلى الدراسة المهمة لنزار إبراهيم بعنوان: «البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية العربية المثقفة» حيث تناول الباحث عينة واسعة من الشباب العربي. هدفت دراسته إلى تقصّي مضامين واتجاهات العقلية السائدة عند الشباب. وقد بينت الدراسة أولوية الانتماء الضيق عند الشباب العربي، حيث

---

(٣٢) مصطفى عمر التير، «المشكلات الاجتماعية: تحديد إطار عام،» **الفكر العربي**، السنة ٣، العدد ١٩ (كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير ١٩٨١)، ص ٢١.

(٣٣) صادق جلال العظم، **النقد الذاتي بعد الهزيمة** (بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٨]).

(٣٤) أحمد جمال ظاهر، «اتجاهات التنشئة السياسية والاجتماعية في المجتمع الأردني: دراسة ميدانية لمنطقة شمال الأردن،» **مجلة العلوم الاجتماعية**، السنة ١٤، العدد ٣ (خريف ١٩٨٦)، ص ٤٣ ـ ٧٢.

أخذت الانتماءات إلى العائلة والقبيلة أهمية أولوية على الانتماء الوطني أو القومي(٣٥). في دراسة مهمة حول: «الاغتراب بين الطلبة الجامعيين القطريين والبحرينيين واليمنيين» عام ١٩٨٦ على خمس عينات واسعة من الطلبة المسجلين بجامعة قطر من مختلف الجنسيات العربية، تبين الباحثة جهينة العيسى أن ٥٦ بالمئة من الطلبة الذكور يشعرون بأزمة الانتماء القيمي، وأنهم غير قادرين على التكيف مع القيم الاجتماعية السائدة، وأن ٥٧ بالمئة يشعرون بأنهم لا يملكون طاقة توجيه الذات، وأن قوى خارجية تسيطر على وجودهم وقواهم(٣٦).

ومن الدراسات المهمة في تونس أيضاً تبرز دراسة عبد اللطيف الحناشي(٣٧) التي أجريت على عينة بلغت ٨٠ عاملاً من أصل مجتمع من ٩٠٠ عامل. واعتمدت الدراسة على المقابلة الشخصية، وأجريت في الفترة الزمنية التي تمتد من شهر تشرين الأول/ أكتوبر من عام ١٩٨٨ حتى أيار/ مايو ١٩٨٩ في تونس، وهدفت إلى استطلاع مواقف العمال من الوحدة العربية. وتشير نتائج هذه الدراسة إلى أن العمال ينظرون إلى الوحدة بوصفها ضرورية، ولكنهم يختلفون حول مبرراتها، حيث يرى ٣٤,١٢ بالمئة أن التحديات الخارجية المتمثلة في الكيان الصهيوني والإمبريالية هي العامل الأساسي للمطلب الوحدوي: ضرب المفاعل النووي العراقي عام ١٩٨١، واحتلال الجنوب اللبناني عام ١٩٧٨، واحتلال العاصمة بيروت عام ١٩٨٢، وضرب مقر قيادة التحرير الفلسطينية بتونس عام ١٩٨٥. وهذه العمليات كانت نتاجاً للتحالف مع القوى الإمبريالية العالمية. ويعتقد ٢٥,٥٩ بالمئة من أفراد العينة أن مبررات الوحدة تعود لأسباب تتعلق بالتحديات الداخلية، مثل التخلف الاقتصادي والتبعية والمديونية والبطالة، بالإضافة إلى بروز المشاكل الطائفية والأقليات في بعض الأقطار العربية. ويرى ٢٠,٣ بالمئة أن دواعي الوحدة تكون لأسباب تاريخية. هذا وقد أعلنت أكثرية أفراد العينة أن الوحدة تعمل على حماية الأمن القومي ومجابهة الصهيونية والإمبريالية وتأمين القوة الاقتصادية. ومن أهم القضايا التي درست هي حول ماهية الوحدة، حيث أعطى ٥٨,٧٥ بالمئة للوحدة طابعاً إسلامياً عربياً، بينما يرى ٢١,٢٥ بالمئة أن الوحدة

---

(٣٥) نزار إبراهيم، «البنى الاعتقادية في الذهنية الشبابية العربية المثقفة،» **الوحدة**، السنة ٤، العدد ٣٩ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٧)، ص ٨٨ ـ ١٠٣.

(٣٦) جهينة العيسى، «الاغتراب بين الطلبة الجامعيين القطريين والبحرينيين واليمنيين،» **حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية** (جامعة قطر) (١٩٨٨)، ص ٧٧ ـ ١٠٤.

(٣٧) عبد اللطيف الحناشي، «موقف الأوساط العمالية في تونس من الوحدة مثال: عمال الصناعات الكيميائية المغربية بقابس (ICM)،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٠ (حزيران/ يونيو ١٩٩٢)، ص ٤٣ ـ ٦٦.

يجب أن تكون على أساس علماني، في حين اعتبر ١٥ بالمئة أن لا هوية للوحدة غير الإسلام، وقد أعلن ٥ بالمئة أن هوية الوحدة تقتصر على فكرة العروبة بشكلها التقليدي.

وفي دراسة أجراها علي وطفة على عينة سورية يتبين أن التضامن العربي هو القيمة التي تصدرت منظومة القيم السياسية والاجتماعية عند الطلاب. وبالمقارنة مع قيمة الوحدة العربية نجد أن الأخيرة قد احتلت المرتبة الرابعة، وهذا يعني أن القيمة السياسية لمفهوم التضامن العربي تجد مكاناً لها أكثر أهمية من مفهوم الوحدة العربية، ويفسر هذا بأن الضغط الأيديولوجي الذي تمحور حول مفهوم التضامن استطاع أن ينحّي مفهوم الوحدة العربية عن أولويته وأهميته، وأن يستبدله بمفهوم التضامن العربي من حيث الأهمية والأولوية. وقد تبين أيضاً أن المضمون الاجتماعي للطموحات السياسية عند الشباب بدأ يأخذ أهمية خاصة تخالف منطق الأيديولوجيا الرسمية، التي تؤكد أولوية المطلب القومي. ويبدو بوضوح أن العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان والمضمون الاجتماعي للطموحات الشبابية بدأت تحتل مكاناً كبيراً وأهمية خاصة منافية لمنطق الخطاب الرسمي، وهذا يعني أن المضمون الاجتماعي للحقيقة السياسية أصبح أكثر أهمية من المضمون القومي[٣٨].

سادساً: الأنظمة السياسية العربية إزاء الانتماءات القبلية والطائفية

عملت الدولة القطرية في الوطن العربي، وبصورة مستمرة، في الخفاء حيناً وفي العلن أحياناً أخرى، على إحياء مختلف الولايات الطائفية والعشائرية في المجتمع، بدلاً من العمل على تغييبها واجتثاث أسباب وجودها. لقد عاشت أجيال متتالية من الناس مراحل تكوينها النفسي والعقلي في ظل هذه الممارسات السياسية الخطرة التي جعلت من الانتماءات الضيقة (الطائفية والعشائرية) منطلقات مشروعة للعمل السياسي والحركة الاجتماعية. ومن هذا المنطلق أصبحت «الحياة الاجتماعية العربية متشبعة بقضايا التمييز العنصري واستبداد الأقوياء، واضطهاد الأقليات العرقية، وخرق المبادئ الإنسانية في المجتمع»[٣٩].

---

(٣٨) علي أسعد وطفة، «الطموحات السياسية وأبعادها القومية والاجتماعية،» **عالم الفكر**، السنة ٢٩، العدد ٢ (تشرين الأول/ أكتوبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٠)، ص ٢٠٦ ـ ٢٤٦.

(٣٩) أحمد الخطاب، **الصفات التي يجب أن تتسم بها التربية للاستجابة لمتطلبات المجتمع خلال القرن الواحد والعشرين** ([بيروت]: مكتب اليونسكو الإقليمي للتربية في البلاد العربية، ١٩٨٩)، ص ١٤ ـ ١٥ و٣٨.

إن الضغط الطائفي غالباً ما يشكل إكراهاً عاصفاً يجتث مختلف محاولات التنمية الديمقراطية وعاصفة من نار تدمّر المحاولات الإنسانية كلها وتحرق أحلام الناس في وطن ديمقراطي حرّ أصيل.

ويصف أحد المفكرين العرب هذه الوضعية بقوله: «تعاني المجتمعات العربية المعاصرة من هيمنة قوى سياسية واجتماعية وثقافية محددة تمارس دورها، وتحطم الروابط الاجتماعية بين الناس، وتعمل على إحياء كل ولاءات الماضي ما قبل المجتمعية وانتماءاته كالطائفية والقبلية والعشائرية والإثنية... وغيرها بحيث يصبح الكل في حرب ضد الكل (...) وتمعن في إفقار معظم أفراد الشعب، وتنقل ثرواتها إلى خارج الحدود وتمتنع عن توظيفها واستثمارها في مشاريع إنتاج عربية، الأمر الذي يؤدي في نهاية الأمر إلى تأجيج الأحقاد بين العربي والعربي داخل القطر العربي الواحد أو بين الأقطار العربية، وبالتالي تهميش العامل المنتج للمشاعر القومية بين الناس»(٤٠).

وتجد هذه الرؤية صداها عند أحد المفكرين العرب إذ يقول: «فالسلطة، في مجتمعاتنا العربية، لم توفق في خلق الاندماج الاجتماعي بين فئات المجتمع، بل كانت تساعد أحياناً في خلق العزلة والتعصب والتباعد بين الجماعات. والمأزق يتجسد في عدم قدرة السلطة على خلق نموذج وطني، يوحد بين الجماعات الفرعية، التي أصبحت تحقق أمناً للفرد الذي ينتمي إليها في ظل غياب أمن المجتمع والدولة، فأعضاء الجماعة الفرعية تمتاز بقوة روابطها وبدرجة عالية من الانغلاق، بحيث تقود إلى درجة عالية من النرجسية»(٤١).

لقد أدرك الكتّاب العرب بصورة دائمة النتائج التاريخية والاجتماعية لغياب الحياة الديمقراطية في الوطن العربي. وقد أعلنوا في غير مناسبة أن الانتماءات الضيقة العشائرية منها والطائفية هي نتاج لغياب الديمقراطية السياسية والاجتماعية، وأدركوا أيضاً أن التعصب بكل صيغه وتجلياته نتاج واضح لوضعية شمولية ترهب الحياة الديمقراطية وتعلن الحرب الشاملة على مختلف الاتجاهات الديمقراطية القائمة والمحتملة في المجتمع. ويبدو هذا الموقف الفكري صريحاً في رأي الباحثة العربية منى مكرم عبيد التي تعلن بأن التعصب نتاج لفعل استبداد سياسي يتم في غياب الديمقراطية حيث

---

(٤٠) خليل، «مستقبل العلاقات الثقافية والاجتماعية العربية ـ العربية،» ص ٦٦.

(٤١) انظر تعقيب علي الطراح على بحث: إبراهيم، «التعصب والتحدي الجديد للتربية في الوطن العربي،» ص ٥٤.

تقول: «إن أهم المشاكل التي تتجسم فيها إشكاليات الفكر العربي المعاصر مشاكل بنيوية فكرية واجتماعية في مقدمتها:

١ ـ ظاهرة التطرف الديني والتعصب المذهبي الطائفي إلى درجة القتل والقتال.

٢ ـ مشكلة الأقليات في البلدان العربية التي فيها أقليات.

ومن أهم العوامل التي فعلت فعلها في انبعاث هاتين الظاهرتين هو غياب الديمقراطية، وأقول لأنه من دون الديمقراطية، ومن دون التعبير الديمقراطي الحر لا يمكن احتواء مشكلة التعصب الديني، ولا مشكلة الأقليات احتواءً سليماً وصحيحاً»(٤٢).

إننا نجد هذه الصورة الواقعية في وثيقة أصدرها المعهد العربي للتخطيط يصف فيها الواقع التراجيدي للوطن العربي بأنه «وطن تتحرق شعوبه إلى الوحدة، بينما تكرس أنظمته التربوية والتعليمية الانفصال، ووطن تتشوق فيه شعوبه إلى الديمقراطية، ولكن أنظمته تكرس كل قيم القهر والاستبداد. وهذه هي ملامح الصورة الثقافية للثقافة العربية التي تفيض بالتناقض وتمور بالقيم المتنافرة المتضاربة. فالثقافة العربية تشكل مسرحاً للفوضى القيمية وساحة للتناقضات بين القيم والمبادئ، بين الشعارات والإنجازات، بين التصرفات والممارسات»(٤٣).

خاتمة

مع أهمية الدور التاريخي للتكوينات الاجتماعية الصغرى الطائفية والعشائرية والقبلية منها، ومع أهمية الوظائف الاجتماعية التي تقوم بها في المجتمعات العربية التقليدية في ظل غياب الحياة الديمقراطية، فإن هذه التكوينات وما تفرضه من مشاعر انتماء وولاء تناهض حركة التطور الاجتماعي وتكبح جماح الحداثة بكل معانيها واتجاهاتها. فهذه التكوينات بما تنطوي عليه من قيم عقلية ومعايير للوجود والتفكير والممارسات تقاوم مختلف اتجاهات النهوض الحضاري والتكنولوجي، لأن القيم الطائفية والعشائرية والعائلية تصيب حركة النهوض الحضاري بمقتل، وتخلّ بكل

---

(٤٢) انظر مداخلة منى مكرم عبيد حول بحث: علي الدين هلال، «أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي،» (ندوة)، **عالم الفكر**، مج ٢٦، العددان ٣ ـ ٤ (كانون الثاني/ يناير ـ حزيران/ يونيو ١٩٩٨)، ص ١٣٧.

(٤٣) **تعليم الأمة العربية في القرن الحادي والعشرين «الكارثة أو الأمل»: التقرير التلخيصي لمشروع مستقبل التعليم في الوطن العربي**، ص ٣٧.

إمكانات النقلة الحضارية الممكنة، وتشكل عامل هدم للتماسك الاجتماعي الممكن في المجتمعات العربية.

وخير ما نختم به هذه الفقرة التي وردت في البيان الختامي الصادر عن المؤتمر القومي ـ الإسلامي الثاني الذي عقد في بيروت في ٢٩ تشرين الأول/ أكتوبر عام ١٩٩٧ : «فالثقافة العربية الإسلامية بكل قيمها ومقوماتها وتاريخها وتراثها وموروثها وكذلك ما في اللغة العربية من حمل معرفي وقيم متنوعة عبر التاريخ، وما لها من فرادة وأصالة وتميز، وما فيها من أصول، وما تعنيه وتستثيره في النفوس من قيم ومشاعر، هي بمجملها حدود الوطن الذي نتجذر في أرضه ونحافظ فيه على هويتنا، وننمي فيه، بوعي معرفي عصري، خصوصيتنا، ونمارس انطلاقاً من ذلك مثاقفة مع الآخر باعتزاز وثقة وانفتاح، رافضين كل قطرية وإقليمية وطائفية تقزّمنا أو تقسمنا أو تشوّه نظرتنا إلى مواقفنا (...) ونحن في هذا السياق لا نضع العروبة مقابل الإسلام ولا الإسلام مقابل العروبة فهما يتكاملان ولا ينفصلان، وننظر إلى كل تنازع في هذا الاتجاه على أنه تنازع ضار ومفتعل ومدمر ويخدم مخططات تعادي أمتنا وثقافتنا، ويرمي إلى فرض الضعف والتبعية علينا»[٤٤]. إن بناء مجتمع عربي معاصر يمتلك القدرة والاقتدار مهمة مستحيلة إلا إذا استطاع الفكر العربي المعاصر أن يبلور صيغة انتماء جديدة عصرية قومية أو إقليمية قادرة على استيعاب الفئات الاجتماعية والطائفية والقبلية جميعها على امتداد وطننا الكبير.

---

(٤٤) «ميثاق للمثقفين العرب: برنامج عمل لمقاومة التطبيع،» **الفكر السياسي**، السنة ١، العدد ١ (شتاء ١٩٩٧)، ص ٢٢٦.

الفصل الخامس

الإسلام والهوية: ملاحظات للبحث(*)

علي الكنز(**)

أولاً: المعاينة

إن الحديث اليوم عمّا يسمّى بتوسيع نطاق الإسلام، أو كما يقول محمد أركون بتعبير أدق «صحوة التوجّه الديني وانتشاره» في العالم الإسلامي، والوطن العربي بصفة خاصة، قد يبدو وضعاً بديهياً استنفد التعرّض إليه تقريباً كل جوانبه. وعلى الرغم من ذلك، فإن مثل هذا الوضع لا يخلو من مفارقة، إذ لو أمعنا النظر فيه لسوف نتساءل عمّا يعنيه هذا الانتشار للإسلام في مجتمعات كانت دوماً مسلمة، حتى في أحلك الفترات من تاريخها يوم كانت ضحية الاحتلال الغربي.

في الواقع، إن عدد المسلمين اليوم هو عددهم في الأمس، ما عدا، طبعاً، تلك الزيادة الناتجة بحكم النمو السكاني. والإسلام لم يظفر بمسلمين جدد (باستثناء تلك الحالات التي اعتنق فيها أفراد منعزلون الدين الإسلامي) خارج دار الإسلام المعروفة قبل الاحتلال.

(*) في الأصل نُشِرَ هذا البحث، في: المستقبل العربي، السنة ١٢، العدد ١٢٦ (آب/أغسطس ١٩٨٩)، ص ٩٥ ـ ١١١.

(**) أستاذ علم الاجتماع في جامعة الجزائر.

وعليه، فالأمر هنا هو مجرد حركة «انتشار داخلية» لا تتعدّى نطاق دار الإسلام المعهودة قط، وتخصّ شعوباً هي مسلمة أصلاً. فالقضية إذاً ليست انتشاراً أو توسعاً للإسلام بقدر ما هي نوع من «التراكم المكثف» للتجربة الإسلامية، تماماً مثل ما هو الشأن بالنسبة إلى تراكم رأس المال. هذا التراكم المكثف يختلف في مضمونه، ووتيرته وأشكاله عن ذاك التراكم المرتبط بالعهد الأول للانتشار الحقيقي للإسلام، والذي امتد، على وجه العموم، من الهجرة إلى العصر العباسي. ففي هذه الحالة، كان لا بد من كسب أمم جديدة في مصر والمغرب وأوروبا وآسيا حتى تعتنق هذا الدين الذي شهدت الجزيرة العربية ميلاده.

أما بالنسبة إلى الحالة الأولى، أي تلك التي تتعلق بانتشار الإسلام في عصرنا هذا، فإن الأمر يختلف لكونه يتصل بإمداد أفراد ومجتمعات، هي مسلمة أصلاً، شيئاً ما غير محدد بدقة، لكنه يقدّم على أنه شيء إيجابي فقده المسلمون عبر تاريخهم. وفي هذا السياق، نجد أن الموقف يستهدف إعادة تركيب البنى الاجتماعية والسياسية في المجتمعات العربية، وكذلك الذهنيات الجمعية والفردية وفق منظور محوري، وهو الإسلام.

إذاً، هذه الحركة الجديدة للإسلام التي تخضع لها كل المجتمعات العربية من دون أي استثناء، إنما تشكّل في الأساس «عملاً داخلياً» مرتبطاً بهذه المجتمعات، ومستهدفاً إعادة تركيب نسيجها الاجتماعي بصورة مكثفة وفق المقياس الأوحد المعترف به، وهو الإسلام. وتتسم هذه الحركة الجديدة في بنيتها، كما في تطورها، مع بعض الاختلافات الطفيفة، بالمميزات الأساسية نفسها في مختلف المجتمعات العربية.

والملاحظ أن هذه الحركة متعددة الأبعاد، إذ إنها تكتسح المجال الاجتماعي عبر موجات متتالية تغمر بالتدرّج كل جوانب الحياة الاجتماعية، من تعليم وآداب واقتصاد وسياسة. فكل المستويات «الفوقية والتحتية» تصبح خاضعة لها، ولا ينجو منها أي جانب. فحتى الهندام، وكيفية الضحك والحب يمكن أن تخضع لها في وقت ما. فهذه الحركة إذاً، حركة شاملة وشمولية، وغالباً ما تكون مستبدّة، بحيث ترفض أن ينحصر نشاطها في المجال الديني فقط. وعلى أية حال، لا تقرّ هذه الحركة بالفصل بين الدين والحياة الاجتماعية بصورة عامة، وتعتبر هذا الفصل موقفاً غريباً لا يمتّ إلى الإسلام بأي صلة. إن التمييز بين ما هو ديني، وما هو دنيوي، غير وارد البتّة بالنسبة إلى هذه

الحركة التي ترفض كل علمنة (لائكية)، وتعتبر نفسها في الوقت ذاته حركة دين ودنيا ودولة[1].

كذلك، نجد أن هذه الحركة لا تقرّ بالتمايز الطبقي في المجتمع، بل إنها تتعدّى الطبقات وتحتويها كلها في الوقت نفسه، على عكس الأيديولوجيات والأنظمة الفكرية التي تصوّر المجتمع، والتي ظهرت ابتداء من القرن التاسع عشر ممثلة المجتمع على أنه قائم على وجود طبقات اجتماعية، وجماعات مصالح... إلخ. فهذه الحركة إذاً تتخلل المجتمع أفقياً لتشمل كل شرائحه. وكما يبيّن ذلك سمير أمين[2]، فإن «عمومية [أو مرونة] الموقف الذي تعتمده حركة الأصوليين هو الذي يفسر قوتها، إذ إنه يمكّنها من استقطاب قوى اجتماعية جدّ متباينة ولها مصالح ليست بالضرورة متوافقة، لكنها كلها متفقة من حيث رفضها التام للوضع القائم». غير أن الأمر هنا لا يتعلق بنوع من «التكتيك» تعتمده هذه الحركة في تصورها للواقع الاجتماعي كما هو - حتى ولو لم تكن الاعتبارات التكتيكية غائبة في بعض المواقف - بقدر ما هي رفض مبدئي للتمييز الاجتماعي كعنصر حاسم في التحليل. فحركة الأصوليين تنظر إلى المجتمع على أنه كيان توحده العقيدة، وليس كياناً تربطه مجرد مصالح عملية وعلاقات إنسانية سطحية، أي أنه، كما يقال بالألمانية «Gemeinschaft»، وليس «Gesselschaft»[3]. وإذا حدث وأخذت هذه الحركة بعين الاعتبار مسألة «التراتب الاجتماعي»، فإنها تفعل ذلك من أجل التنديد بآثاره بدل أن تحلل أسبابه.

ونجد أن تطور التيار الإسلامي يتخذ، أينما وجد، السمات نفسها، حتى وإن اختلفت وضعيته بحسب المكان والتجربة التاريخية بكل بلد. وقد ظهر هذا التيار في مرحلة مبكرة في المشرق قبل أن يظهر في المغرب، إلا أن وتيرته التاريخية تبقى هي

---

(١) لفترة طويلة تمحورت مطالب الإسلاميين حول الدين والدنيا أكثر منها حول الدولة. وفي هذا السياق، فإن حركة العلماء المسلمين الجزائريين لم تتجرأ خلال الاستعمار الفرنسي للجزائر على نقد الدولة الاستعمارية، وعند تشكيل الدولة «الأهلية» شملت مطالب الإسلاميين الاجتماعية والتربوية المسألة السياسية، أي أننا نلاحظ غياب نقد الدولة خلال الاستعمار، وحضوره خلال الاستقلال.

(٢) Samir Amin, «Etat, Nation, ethnique et minorité dans la crise,» *Bulletin du forum du tiers-monde*, no. 6 (avril 1986).

(٣) جماعة = Gemeinschaft، ومجتمع = Gesselschaft.

وانطلاقاً من هذا التمييز الذي جاء به السوسيولوجي الألماني سيملز، والذي تبنّته جميع الأدبيات السوسيولوجية الألمانية، اعتمدنا بدورنا فصل هذين الشكلين عمّا يسمى بالاجتماعية: الأولى تتعلّق بمقولة الأخوة والجماعي والوحدة، والثانية تتعلّق بالمراتب الاجتماعية والفرد والحرية. الأولى، تخصّ المجتمعات ما قبل الرأسمالية، والثانية المجتمعات الرأسمالية.

هي، كما لو كان الأمر يتعلق بالتجربة نفسها التي تظهر هنا وهناك بسماتها الرئيسية نفسها، على الرغم من تلك الاختلافات التي تنجم بحكم الظروف التاريخية المعينة.

يبدأ الإعداد لهذه الحركة من طرف المربّين في المدارس والجامعات (الأزهر والزيتونة)، ليمتدَّ بعد ذلك إلى نشاطات تستهدف مراقبة المجتمع، انطلاقاً من المساجد، لينتهي في الأخير إلى المواجهة المعلنة مع الدولة والنظام السياسي من خلال أحزاب سياسية تتخذ الإسلام قاعدة لها.

وكما نلاحظ هنا، فإن المؤسسات التعليمية والمساجد والأحزاب السياسية، وما يقابلها من إصلاحات تربوية، وتنديدات أخلاقية، وانتقادات سياسية، هي العلامات التي ترسم تطور حركة الإسلاميين منذ بضعة عقود، هذا التطور الذي انتقلت فيه من موقف دفاعي لتصبح اليوم حركة هجومية تسعى إلى فرض هيمنة ثقافة جديدة على الجماهير العربية.

إضافة إلى ما سبق، نلاحظ أيضاً أن الموضوعات التي تتمحور حولها حركة الأصوليين على العموم لا تختلف من بلد عربي إلى آخر، وهي تتسم بالبساطة إن لم نقل بالإفراط في التبسيط، وتتبلور حول مسائل لا تضيف في حدّ ذاتها أي جديد لافت للانتباه، غير أن أهميتها تتمثل خصوصاً بطريقة تقديمها وبفعاليتها الأيديولوجية.

في هذا السياق، نجد حركة الأصوليين تمجد «العصر الذهبي» الأول، حيث يصبح الأسطورة المؤسسة للتاريخ الفعلي، أي للإسلام «كما هو موجود فعلاً»، إن صحّ التعبير. هذا الإسلام الذي يجب أن يفرض بصورة مطلقة وشاملة باعتباره المعيار الأوحد لتصور ما حدث في التاريخ، وما سيحدث في المستقبل. فالجهد الفكري هنا موجّه تماماً للرجوع باستمرار إلى الكتاب والسنّة لفهم كل المشاكل التي تطرحها علاقة الإنسان بالعالم والطبيعة والإنتاج والثقافة والمجتمع والقانون... إلخ. فكل تفكير، سواء أكان علمياً أم غير علمي، جمالياً، أخلاقياً أو سياسياً، هو في النهاية مجرد عمل تفسيري (Hermeneutique) وتأويلي لما جاء في الكتاب والسنّة.

غير أن هذا الجهد التأويلي لا يهتم إلا بنقاط معينة، ويهمل أخرى كثيرة، وفق نظام انتقائي معتمد يتسم بكونه غير موافق تماماً للنظام المعتمد في الثقافة العصرية ذات الطابع العربي. إن هذا هو الذي يفسر لنا سبب غياب علاقات العمل، أو علاقات الإنتاج، أو الاقتصاد بصورة عامة، عن انشغالات التيار الإسلامي. وإذا حدث وتعرّض هذا التيار للعلاقات الاجتماعية، فلا يتعرّض لها من زاوية المساواة أو عدم المساواة

بين الطبقات، والصراعات القائمة بينها، وإنما من خلال ذلك المشكل العويص المتمثل بمكانة المرأة ودورها في المجتمع على أساس الإسلام.

والموقف نفسه نجده بالنسبة إلى المسألة السياسية التي يتعرّض لها التيار الإسلامي، على أساس الشرعية الإسلامية، بمعنى تطبيق الشريعة، ويرفض أن يطرحها على أساس آخر، متجاهلاً بذلك كل الثقافة العصرية التي يعتبرها أجنبية غريبة عن تاريخه، بما في ذلك مسألة الديمقراطية، أو الصراع الطبقي، أو حتى مفهوم حقوق المواطن وواجباته. ثم إن أيديولوجيته القائمة على فكرة الخلافة، والوحدة الإسلامية المترتبة عليها، تجعلانه يهمل الإشكالية العصرية المتمثلة بالدولة الوطنية، وكذلك التجارب الوطنية المختلفة التي شهدها الوطن العربي(٤). أما على مستوى النظرة إلى العالم، فإن أيديولوجية هذه الحركة تبقى قائمة على الثنائية، المتمثلة بـ «دار الإسلام» و«دار الحرب»، أي المسلمين وغير المسلمين(٥). غير أن هذه النظرة الفريدة لتشكل العالم لا تستجيب للمعطيات الاستراتيجية لعالم اليوم، وأن جدلية المواجهة التي تعتمدها هذه الحركة موجهة نحو العالم الغربي وحده على اعتبار أنه الخصم الأوحد الذي يرقى إلى مستواها. لكننا في الوقت نفسه ـ وهذا ما نراه غريباً حقاً ـ نجد أن التيار الإسلامي يلجأ إلى الثقافة الغربية كوسيط لفهم الأنظمة الثقافية والاجتماعية في آسيا وأوروبا الشرقية... إلخ.

إن هذا المنظور الجديد(٦) ـ أو كما يقال بالألمانية «Kultturlhere» ـ للوطن العربي والعالم الإسلامي يبدأ أولاً، وقبل كل شيء، كظاهرة لم نكن نتوقعها، وغير متفقة مع متطلبات العصر. ومن حيث هو كذلك، فقد ساهم بقسط وافر في الأزمة التي آل إليها الفكر العربي المعاصر الذي يشهد اليوم إحباط أقل محاولاته جرأة.

نقول إن هذه الظاهرة كانت غير متوقعة، لأن الانتصارات الوطنية التي شهدها الوطن العربي في الخمسينيات، وظهور حكومات وطنية، كما كانت الحال في كل من سورية والعراق والجزائر، شهدت ميلاد ثقافة جديدة كانت مسايرة للتطور الاقتصادي

---

(٤) علي الكنز، «البُعد الثقافي للتنمية في العالم العربي،» ورقة قُدِّمَت إلى: ندوة العالم الثالث، ملتقى داكار، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٦.

(٥) يستعمل هذا التمييز في الثقافة اليهودية لـ «المجبر» أو «المنبد»، الذي تطوّر في الغرب قبل ميلاد دولة إسرائيل. انظر: Freddy Raphael, *Judaisme et Capitalisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1986).

(٦) ينقسم العالم إلى مجموعات دينية أكثر من انقسامه إلى تجمّعات اجتماعية واقتصادية محدّدة سياسياً. إلاّ أن الصراع الرئيسي ينحصر في ثلاثة تجمعات: الغرب المسيحي، الغرب الملحد، والعالم الإسلامي.

والاجتماعي في كل بلد، على الرغم مما عرفة كل بلد من نزاعات عديدة بين مختلف المجموعات المتصارعة، مثل الوطنيين والشيوعيين والليبراليين.

وقبل ذلك، نجد الجمهورية التركية الفتية التي أسسها كمال أتاتورك قد رسمت هذا الاتجاه من قبل، إذ نجد أنه من عام ١٩٢٤ إلى عام ١٩٢٨ تم إنجاز القسم الأكبر من عملية تخليص الشؤون الدنيوية من الدين، وفي هذا الشأن تم تحقيق ما يلي:

- تقليص، ثم منع التربية الدينية في المدارس العمومية.
- اعتماد القانون الأوروبي.
- تأميم أملاك الحبوس (الأوقاف).
- تقليص قوة العلماء (رجال الدين).
- غياب أية إشارة إلى الإسلام في دستور عام ١٩٢٨.

بطبيعة الحال، لم تصل البلدان العربية في الخمسينيات إلى ما وصلت إليه تركيا آنذاك. حتى في هذا البلد الأخير ظهرت في ما بعد حركات احتجاج باسم الإسلام. ولكن من دون أن نتخذ التجربة التركية كمثال، نجد أن المحاولات الفكرية السائدة في هذه الفترة في الوطن العربي كانت كلها تسير في هذا الاتجاه، كما يظهر ذلك جلياً عند عبد الله العروي[٧]، حيث يصف لنا الكيفية التي بها تم تقليص مكانة رجل الدين الوسيطي أمام رجل السياسة العصري الذي سيفسح بدوره في المجال لرجل التقنية، بصورة كان يرجى منها اندماج العناصر الثلاثة في بوتقة واحدة في نهاية المطاف السعيدة.

فهذا المسار الذي اتخذه الفكر العربي المعاصر على العموم ـ والذي لم تقم عبقرية عبد الله العروي بشيء آخر غير استخلاصه من خلال أشكاله المختلفة ـ يبدو اليوم عرضة لثقافة اجتماعية وسياسية جديدة تتخذ مساراً معاكساً لها تماماً. فما يطلق عليه اليوم بـ «الصحوة» كظاهرة تتميز بحيوية مذهلة، ومشحونة بحقائق يقينية ساذجة تصهر في البوتقة نفسها ـ من خلال الدروس والخطب الموجهة عبر مكبرات الصوت والأشرطة ـ ضمائر الشعوب التي عجزت النزعة التقنية عن تعبئتها، والسياسة عن جعلها تشعر بالأمن، والتي وجدت، على ما يبدو، ضالتها في رجل الدين أو «الشيخ».

---

(٧) عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، تقديم مكسيم رودنسون، ترجمة محمد عيتاني، ط ٣ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٩).

فمن كان يظن أيام «ميثاق القاهرة» أن مصر الثمانينيات سوف تواجه، كمجتمع وكدولة، تلك المسألة التي أصبحت محورية، ألا وهي طبيعتها الإسلامية، وأن سيد قطب، في مواجهته لعبد الناصر سيصبح يوماً ما شهيد الجماهير وأن حزب حسن البنا (الإخوان المسلمون) سيحظى في يوم ما في أوساط بعض الشبان الجزائريين بمعرفة تفوق بكثير معرفتهم لتاريخ جبهة التحرير الوطني!

والسؤال الذي يفرض نفسه علينا اليوم هو: أين كان «الخيال السوسيولوجي» من كل هذا، وفي وقت عرف كبريات التجارب التنموية لآمال معقودة عليها مثل سلسلة الإصلاحات الزراعية التي توالت في مختلف البلدان العربية، وكذلك التأميمات الكبرى، انطلاقاً من قناة السويس عام ١٩٥٦ إلى المحروقات في الجزائر عام ١٩٧١، والإنجازات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الهائلة مثل سد أسوان، ومركّبات الحديد والصلب، وكبريات الجامعات العلمية والتقنية؟ فمثلما كان الشأن بالنسبة إلى البروتستانت عند ماكس فيبر، كان العالم آنذاك يبدو «ورشة» والمجتمعات العربية عنصراً من عناصره النشطة، على الرغم من العوائق التي كانت الإمبريالية تضعها للحيلولة دون ذلك!

من كان يظن كذلك، بأن كبريات الأحزاب الوطنية المنجزة، كقوى عقلانية، لهذه التحولات العميقة لكل من الطبيعة والمجتمع، مثل حزب البعث في سورية والعراق، والاتحاد الاشتراكي في مصر، والدستور في تونس، وجبهة التحرير الوطني في الجزائر، سوف يأتي يوم ينهار فيه الواحد تلو الآخر؟ وما هو لافت للانتباه حقاً في هذا الشأن، هو أنه لم تحلّ مكان هذه الأحزاب تنظيمات أخرى على «يسار» أو على «يمين» النهج المرسوم بالنسبة إلى الكل، وإنما تنظيمات غريبة، وثقافة كان يعتقد آنذاك أن السير الموضوعي للتاريخ قد تجاوزها إلى الأبد!

كنا نعتقد ببساطة أن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية المعروفة، وأن المهام المعقدة للتنمية، سوف تقلّص تدريجياً من مكانة الدين في الضمير الجمعي، ليصبح في النهاية قضية شخصية بحتة، تماماً مثلما حدث في مجتمعات أخرى، وبخاصة الغرب البرجوازي، غير أننا ها نحن اليوم أمام هذا النموذج لمجتمع كلياني، وهو يستعيد حيويته، ويستهدف فرض هيمنته على جميع جوانب الحياة!

إن اقتحام التفكير الديني للأيديولوجيا العربية المعاصرة بهذه الشدة، ليدل في الحقيقة على أزمة عميقة تمر بها مجتمعاتنا اليوم. وهذا ما يراه الكثير من المحللين

ويعتمدونه في دراستهم[8]. غير أن الأمر قد يتعلق أيضاً ـ وهذا ما سنعتمد في دراستنا[9] ـ بمؤشر أو بمبرز لأزمة عميقة أصبح يعانيها التفكير العقلاني، وكذلك عجز هذا التفكير، على الصعيدين النظري والمنهجي، في فهم واقع اجتماعي وثقافي وسياسي لم يتوقع حدوثه من قبل.

طبعاً، إن الطريقتين لا تتنافسان، بل على العكس، يمكن أن تؤديا، إذا استعملتا ضمن منظور معرفي موحد، إلى فهم للواقع بصورة أقل آلية، ما دامتا تسعيان في الوقت نفسه إلى تحديد كل من الحركة الموضوعية للواقع الاجتماعي، بما في ذلك «الأزمة» التي يمر بها، وكذلك المعرفة التي تتخذ هذا الواقع كموضوع لها. إنها أزمة المجتمع العربي، كما عبّر عنها سمير أمين[10]، وهي في الوقت نفسه أزمة التفكير التحليلي. وربما التحليل الجدلي للعلاقات القائمة بين هذه وتلك هو الذي سوف يمكننا من فهم المرحلة الجديدة التي نمر بها.

إنني أريد من خلال تدخلي هذا أن أقوم بمساهمة متواضعة في تحديد هذا المجال الجديد للبحث الذي يفرضه علينا ما عرفناه من خيبات أمل في تاريخنا الفعلي، وفي قدرتنا على معرفته علمياً.

ثانياً: التحليل

لتفسير صحوة وانتعاش «التوجه الديني» الذي تعرفه المجتمعات العربية المعاصرة، استعملت العديد من فرضيات البحث، لكل واحدة منها فعاليتها النظرية الخاصة، وباختلاف هذه الفرضيات من حيث التناول والطرح فهي ساعدت على كشف واقع التشكيلات الاجتماعية العربية الراهنة.

هذه الفرضيات العديدة والمختلفة وضعت من قبل الكثيرين، أمثال سمير أمين والطيب تيزيني ومحمد أركون وعابد الجابري وغيرهم، من الذين زوّدوا الإنتاج العلمي بإنتاجهم الذي لا يستهان به من حيث نوعية التحليل وثراؤه.

---

(٨) من بين هؤلاء المحلّلين والملاحِظين لا بدَّ من ذِكر أولئك الذين انبهروا بهذه الظاهرة. حول هذا الموضوع، انظر: Thiery Hentsch, *La Vision politique accidentale de l'est mediterranéen* (Paris: Edition de Minuit, 1988).

(٩) انظر: الكنز، «البُعد الثقافي للتنمية في العالم العربي،» و Marshall Sahlins, *Au Coeur des sociétés* (Paris: Gallimard, 1980).

(١٠) سمير أمين، **أزمة المجتمع العربي المعاصر** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥).

وقع اختيارنا على تحليل فرضيتين:

١ ـ الفرضيات ذات الطبيعة التاريخية

في فترة معنية من تاريخه المعاصر، جمد تطور الوطن العربي وحُرف عن مساره الطبيعي، وذلك لأسباب وعوامل لا تُعد ولا تحصى، بل تختلف باختلاف تناولات الباحثين والدارسين. ونظراً إلى تشابك الإمبريالية بالصهيونية، ولكون هذه الأخيرة هي التي تسبّبت في انهيار وانكسار التجارب التنموية والوطنية من جهة، وفي كبح محاولات العصرنة الرامية إلى عقلنة المجتمعات العربية، فهذه الظاهرة قد تم الاهتمام بها من طرف كل الباحثين. زيادة على ذلك، فإن الرفض الكلي للأيديولوجيا القريبة من العلمانية والليبرالية والتقدمية، ساعد على الجمود والانحراف المشار إليهما أعلاه.

وهكذا، توسعت الثغرة إلى أن أصبحت هجمة واسعة لـ«التوجه» الديني داخل الوعي الجماعي (أو الضمير الجمعي).

وفي خضمّ هذه الجدلية التاريخية، تمثل سنة ١٩٦٧ السنة الحاسمة: فهزيمة الناصرية هي في الوقت نفسه انهزام للتجارب التنموية الوطنية ولمحاولات انتشار الثقافة العقلانية داخل المجتمعات العربية.

وعلى جميع مستويات أشكال الصور، ومهما كانت نوعية عوامل التحليل وطبيعتها (سواء التي تفضل في تحليلاتها عامل الاستعمار أو تلك التي تفضل عاملي الإمبريالية أو البترودولار وإسرائيل)، فإن الفرضية التاريخية تبني علاقة سببية بين مختلف الخصوصيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي عرفتها المجتمعات العربية، إضافة إلى الأيديولوجيات التي تشعّبت من الوعي الجماعي (أو الضمير الجمعي، كما يقال أحياناً).

وما لا شك فيه أن الأيديولوجيات الدينية تحاول دائماً أن تتغلب على غيرها، سواء كان ذلك خلال الفترات التصاعدية التي تحاول التقرب من الثقافة العقلانية أو العلمانية، أو حتى في خلال فترات الانحطاط والتدهور.

وكما يقول سمير أمين: «كان يستحيل تصور الوصولية أيام تصاعد وازدهار الناصرية»[١١]، وهذا ما كنا نتصوره نحن في الجزائر. واليوم، وبعد رحيل هواري

---

(١١) Amin, «Etat, Nation, ethnique et minorité dans la crise».

بومدين، تطورت الحركة الدينية و«الوصولية» بسرعة خاطفة مع تزامن فشل التجربة التنموية الوطنية.

هناك علاقة متبادلة بين ما تحمله المرحلة التاريخية من معانٍ وتمييزات مرّت بها المجتمعات المسماة، إيجابية أو سلبية، تقدمية أو تراجعية، وبين حركات الوعي. إن العلاقة المذكورة بين هذه المجتمعات وتلك الحركات، قد ظهرت وتحققت في العديد من التجارب، حتى أنها اعتبرت من طرف الكثير من الباحثين بأنها انتشار للأيديولوجيات الدينية، وكرد فعل على الأوضاع السلبية.

إنها أطروحة «الدين المأوى» أو «الدين المساعد لمشروع المجتمع المراد تحقيقه»... إلخ.

تبدو هذه الإجابة وكأنها سلبية أساساً، لأن سلبية الوضعية الاجتماعية والاقتصادية تؤثر هي الأخرى في الوعي الجماعي بسبب انكسار البديل الديني وانحرافه. تلك هي الفكرة القائلة بأن الدين ما هو إلا «خيبة أمل الزمن الراهن» أو الدين كوهم، والدين كرد فعل سلبي للضمير الجمعي، والدين كعصاب نفسي لرأسمالية المحيط، أو بحسب كاتب ياسين وتعبيره الاستفزازي: «الدين مأوى لموت بطيء».

هذه الفرضية أو هذا الافتراض هو أساس ومنطلق العديد من البحوث والدراسات التي اهتمت بـ «اعتناق الأيديولوجيات العربية المعاصرة للإسلام».

وهي، أي الفرضية التي تسمح لنا أيضاً بفهم قسط ضئيل مما ذهب إليه عبد الله العروي في أطروحته القائلة بعودة رجل الدين وانتزاعه الساحة لرجل السياسة والتكنوقراط، وبحسن نية، تقودنا الفرضية التاريخية إلى منزلق منطقي مزدوج:

أ ـ معاينة علاقة متبادلة وإثباتها من جهة، والإعلان عن علاقة سببية من دون مبررات نظرية وتاريخية ملائمة من جهة ثانية. فهل يمكن لنا أن ندلي بأن الوعي الديني أو التشبث بالدين هو مزامن للفترات التراجعية والمراحل المتقهقرة، وأن الفكر العقلاني يزامن الفترات التصاعدية أو المتطورة، ونقول إن ذلك هو تطبيق للقانون التاريخي؟

هذا غير صحيح، اللهم إلا إذا أخذنا تاريخ البرجوازيات الغربية، وبخاصة في بعض فتراته المحددة، على أنه النموذج الأصلي والمرجعي لتاريخ البشرية جمعاء. هذا عن المنزلق المنطقي الأول.

ب ـ أما المنزلق الثاني الذي بني من دون أساس للفرضية التاريخية، فيكمن في المبالغة في أهمية قانون السببية وإدراك مفعول (المفعول هنا هو الأيديولوجيا الدينية) ـ السبب ـ (المقصود بالسبب هنا التدهور الاقتصادي والاجتماعي) ـ واعتباره كرد فعل سلبي للوعي الاجتماعي التعيس.

وعليه، فإن الدين هو بمثابة تعبير عن «الحزن»، وبالتالي، فهو انعكاس لبؤس العالم وشقائه. وعكس ذلك اعتبار الفكر العقلاني بمثابة تعبير عن حيوية الوعي الجماعي الذي يعكس هذه المرة تطور العالم وازدهاره.

هل هذه ليست بأحكام مسبقة، لا أساس لها من الصحة لكونها غير مبنية على وقائع تاريخية أو براهين استدلالية؟ ألا يعتبر هذا بمثابة السقوط في غير الأيديولوجيا الوضعية والعلموية التي أنتجتها الثقافة الغربية بخصوص قراءة تاريخها؟ أليس هذا استهلاكاً لقراءة غربية، يستهلكها الفكر العربي باسم «العقلانية»؟ ألا ينبغي علينا التخلي عن هذه الأيديولوجيات وهذا «الفكر»، ونعود من جديد لتقصّي مجتمعاتنا، انطلاقاً من واقعها الحاضر، من دون اللجوء إلى فئات مرجعية ونظرية أنتجت بعيداً منا؟

إن التخيل السوسيولوجي الذي جاء به عبد الله العروي وتبنّيناه نحن بدورنا، والمتعلق بالقدوم المظفر والمنتصر للتقنوي وزوال رجل الدين، ما هو في نهاية الأمر إلا مغالطة يمكن أن تكون انطلقت عن «حالة تلبس صامتة»، وهي مغالطة لا تشاهد في التاريخ إلا ما سبقت مشاهدته من قبل!

وهل اختفى رجل الدين عن الساحة فعلاً أم أن إدراكنا الأيديولوجي لهذه الساحة هو الذي أوحى لنا بذلك، تحت أشكال «عقلانية»، حتى أصبحنا نؤمن بالوهم القائل بزوال رجل الدين؟ إنها صورة مزيفة جعلتنا نشاهد ما نريد نحن مشاهدته.

وبناء عليه، وبما أنه من المحتمل جداً عدم اختفاء رجل الدين عن الساحة، فإنه يجب أن نتساءل، بل نسأل أنفسنا، ليس عن هذا الاختفاء بما أن لا وجود له على الإطلاق، بل عن عدم قدرتنا على كشف حضور رجل الدين بين فجوات الأيديولوجيا المسيطرة حالياً.

إنه لمن الضروري والأجدى أن ننطلق في النقد الجذري للأيديولوجيا «العقلانية» الحاضرة في وطننا العربي. ومن دون هذا النقد، يستحيل تجاوز التاريخية الوضعية

الموروثة عن الثقافة المسيطرة، فهذه الأخيرة ما هي إلا «تكرار» رديء (أو حتى جيد) لثقافة أو إبداع الآخر (الغرب).

ولأننا نتحدّث عن «الحزناء»[١٢]، فهل أننا لسنا بصدد تغيير وجهة المسألة داخل الوعي الجماعي للمجتمعات العربية، وبدلاً من الحديث عن الأزمة العميقة التي تضرب قسماً كبيراً من النخبة العربية وعقلانيتها الساذجة، فإننا نتحدّث عن «فولتيرية» سطحية؛ هذا بالنسبة إلى الجناح اليمني، أما يسارياً فتعويض ذلك وتغييره بماركسية فقيرة وتعيسة أنزلت إلى مستوى الوظيفية المحضة؟

نعتقد نحن بدورنا، وبخصوص العقلانية، بأن هذه الأزمة هي ملائمة. ذلك أنها تجبرنا على النقد الجدّي للأيديولوجيا العقلانية. وبهذا فقط يمكن لنا تجاوز تاريخية ووضعية الفكر العقلاني، المأخوذ عن الثقافة البرجوازية الغربية بطريقة سيئة جداً.

«إن التاريخ لا يعيد نفسه»، كما أن تاريخ الوطن العربي في القرن العشرين هو ليس بإعادة ولا بتكرار لتاريخ أوروبا في القرن العشرين.

وبكل قساوة، تمكّن الفكر العربي العقلاني اليوم، من اكتشاف هذا الدرس الجدلي. كما أن الأسس الدينية للأيديولوجيا العربية المعاصرة، هي من دون شك المؤشر للأزمة المجتمعية، إلا أنها تُظهر في الوقت نفسه الطبيعة الأيديولوجية لأسس عقلانيتها.

٢ ـ الفرضية السوسيولوجية

إن التنازلات المتعلقة بهذا النوع من الفرضيات، يمكن تلخيصها بأن لها علاقة تاريخية بالفكرة العامة القائلة إن المجتمعات العربية هي من حيث تركيبتها الحالية غير «مكتملة» التكوين، وإن الطبقات الاجتماعية التي تكوّنها وتشكلها هي أيضاً غير «ناجية»، وبالتالي فهي لا تفرز أيديولوجيات علمانية وعقلانية. وبناء على ما سبق ذكره، فإن الوضعية هذه التي تتميّز بالفراغ، تؤدي حتماً إلى بروز أسس الأيديولوجيا الدينية، نظراً إلى «عجز» و«تشويه» التشكيلة الطبقية للمجتمعات العربية، وقولاً بفكرة محمد أركون «إن المجتمعات العربية لا يوجد لديها ما يقابل وما يعادل الطبقات البرجوازية والبروليتارية في المجتمعات الغربية».

---

(١٢) نتبنى هنا عنوان كتاب: حسين أحمد أمين، **دليل الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٧).

يعتقد بعض الماركسيين العرب بأن الطابع «البرجوازي الصغير» لبعض المجموعات هو الذي أزال الاستعمار وقام بالتنمية الوطنية. وما لا شك فيه أن الفشل الاجتماعي والاقتصادي يعود إلى الطابع البرجوازي الصغير، كما أن هذا الأخير هو الذي تسبب في انتشار الأيديولوجيا الدينية. هذا عن السبب **الأول**، أما السبب **الثاني** فيكمن في وجود البرجوازية الكومبرادورية المتحالفة مع الإمبريالية والبرجوازية الطفيلية التي ظهرت وانتشرت أخيراً.

إن العودة أو الرجوع إلى الإسلام لشرح وفهم الظواهر الاجتماعية هو نتيجة للتركيبة الطبقية الضعيفة للمجتمعات العربية. والمقصود بذلك هو الضعف الملحوظ للطبقات الاجتماعية الرئيسية (كالبرجوازية والبروليتاريا) التي أدت إلى التضامن والصراع في الغرب، وبالتالي إلى بروز الأيديولوجيا العلمانية.

وهنا أيضاً انزلق الماركسيون العرب في منزلق «منطقي» مزدوج، الأول يكمن في المماثلة والقياس بالغرب، أي يعتبر هؤلاء بأن الفئات الاجتماعية الموجودة في المجتمعات العربية المعاصرة هي مماثلة للفاعلين الاجتماعيين الذين ظهروا وتصارعوا قديماً في أوروبا. إنهم يشبّهون الطبقات الرئيسية، وبخاصة البرجوازية والبروليتاريا، بمثيلاتها في الغرب، وبما أن الطبقتين الرئيسيتين في المجتمعات العربية تختلفان من حيث السلوك عن النموذج الأصلي، فإن الماركسيين العرب ينعتون الطبقات الرئيسية في مجتمعاتنا العربية بعدم النضج، وبأنها في حالة تبلور... إلخ.

وبعد ذلك، يقومون بترتيب الأيديولوجيات الاجتماعية بحسب الزوج التالي: الأساس الأيديولوجي/ الأساس العقلاني.

العقلاني، هو العنصر الذي تنعت به الطبقات المكتملة والناضجة والمنسجمة، أما اللاعقلاني أو الديني فهو العنصر الذي تنعت به الطبقات غير الكاملة والمتذبذبة.

وهكذا، نلاحظ أن الفكر التحليلي يسجن نفسه داخل سلسلة قياسية، أسقطت من مجالها التاريخي المحدد، واضعاً نفسه في حقل تاريخي واجتماعي غريب عنه.

لهذا المنزلق المنطقي المزدوج تأشيرات وانعكاسات عديدة تظهر على مستوى المنهجية والبحث، وحتى الإشكاليات.

فعلى مستوى الإشكاليات، وانطلاقاً من الفكرة القائلة إن الفاعلين الاجتماعيين للتشكيلات العربية المعاصرة هم مماثلون ومطابقون للطبقات الاجتماعية الأوروبية،

فإننا أمام نفوذ وسيطرة «الفرضية الأفقية» القائلة بتفكيك الواقع الاجتماعي إلى «طبقات المتساوين»، انطلاقاً من الإنتاج ودراسة السلوك الطبقي، وكأنه وحدة منسجمة. وحتى هذه الأخيرة هي نفسها مفكّكة ومقسمة إلى أزمنة اقتصادية وسياسية واجتماعية وأيديولوجية. والى غاية اليوم قد تم تناول هذه الفرضية بالتحليل من قبل العديد من الباحثين العرب، انطلاقاً من النظرية اللوكاشية القائلة بالانتقالية من «الذات» أو إلى «الذات.

أما على المستوى المنهجي، فهم يحللون الخطاب الاجتماعي والتمثيل الجماعي وحتى أنواع السلوكيات، انطلاقاً من الفكرة القائلة بوجوب المماثلة للتركيبة الطبقية، أي أنهم يرجعون إلى التحليل الطبقي رغم انعدامه في الواقع، وبعبارة أخرى يريدون إيجاد «ممارسات طبقية» و«تطبيقات طبقية».

إلا أن الواقع، هو واقع عنيد ومتصلب، والممارسات الجماعية لا تتفق وما يريدون، أي البنى الاقتصادية، لأن الأفراد يخضعون لقيم ضعيفة الارتباط بالإنتاج، وأنه ليس بالضرورة أن يرتبط التضامن بالمصالح الاقتصادية. أليس هذا ما يوصف بعدم الانسجام، بخاصة إذا عرفنا أن الأدوات المسيطرة هي من نوع ديني أكثر؟

إن غلبة الخطاب الديني وتفوقه داخل تشكيلة تبلور الهوية هما اليوم المسألة الأكثر إشكالية. ونظراً إلى «ليونته»، فإن هذا الخطاب يجتاز ويعترض جميع الفئات الاجتماعية. والأكثر من ذلك، فهو يقوم بتلقيح الممارسات البروليتارية والبرجوازية، وكذلك ممارسات أصحاب الياقات البيضاء (الموظفين) والموظفين الكبار.

نحن اليوم، أمام فشل نموذج التحليل، وأمام قلق واضطراب الفكر العقلاني، وإذا كنا ننتظر، على الأقل، تأثيرات الطبقة العاملة والبرجوازية أن تتبلور وتتجسد داخل الحركة الاجتماعية، فنحن نلاحظ هروب هذه الطبقات عن كل الفاعلين: شعائر دينية، وأصول عرقية، والتحريض لتطبيق الشريعة الإسلامية في قانون الأسرة... إلخ. إنه إخفاق نظري يضع الفكر التحليلي أمام البديل.

وتحصيل حاصل، فإنه ليس النموذج ما هو غير الملائم، بل إن المجتمع العربي هو المتشرد والهائم، ونظراً إلى أسباب عديدة ومختلفة، فإن طبقاته بقيت غير ناضجة وغير قادرة على إنتاج أيديولوجيات وممارسات ملائمة لواقعها.

إن المسلك الذي سلكه الباحثون العرب هو مسلك مسدود من دون منفذ. علينا أخذ الواقع كما هو موجود، وعلى الفكر العقلاني أن يعيد النظر في افتراضاته ومنطلقاته النظرية، بل حتى في إشكالياته ومنهجياته. وبهذا فقط يمكن ضبط الواقع التاريخي.

ثالثاً: طرائق البحث

علينا أن نعيد النظر في كل الافتراضات النظرية السابقة للفكر التحليلي، وفي ضوء هذا التفكير النقدي نستطيع إعادة تكييف إطار التحليل بالموضوع.

١ ـ الطبقات الاجتماعية والفاعلون التاريخيون

الفكرة القائلة إن الصراع الطبقي هو محرك التاريخ، هي من دون شك فكرة صائبة، إلا أنها أُخذت بحذافيرها، الأمر الذي تسبّب في ضلال وغيّ الجزء الكبير من الفكر التحليلي المعاصر، ولذلك وجد نفسه في مأزق نظري يصعب تجاوزه، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بقراءة التاريخ المعاصر لمجتمعات العالم الثالث والمجتمعات العربية خصوصاً. وما يزيد الطين بلة هو اعتماد هذه القراءة انطلاقاً من معطيات المجتمعات الأوروبية وفي ضوئها.

لقد تسرّعنا في مشاهدة الطبقات وفئاتها، وكذلك البرجوازية والبروليتاريا والبرجوازية الصغيرة والفلاحين داخل الحركات الاجتماعية والسياسية التي زعزعت بلدان العالم الثالث. وقد تم هذا التسرّع من دون مساءلة المنطلقات النظرية والفئات المرجعية المستعملة، وحتى التأكد من صحتها أو مدى ملاءمتها.

وهكذا، قمنا بالمعاينة، من دون التفكير في مدى صحة وقابلية تلك الأدوات، بحيث أصبحت النظرية العلمية للطبقات هي المرجع الوحيد، وعدنا نشاهد الطبقات الاجتماعية حيث لم تكن موجودة، حتى وإن تم ذلك على حساب الحركات الاجتماعية واحتقارها، لا لشيء إلا لأنها غير مطابقة للنموذج المرسوم.

لقد تسبّبت «النظرية الأفقية» في هذا الدمار الذي نتخبّط فيه، وتحولت من أدوات تحليل علمية إلى أيديولوجيا، بينما ليس هناك ما يبرر هذه الدوغمائية، لا من حيث تاريخ الوقائع، ولا من حيث النظرية.

وإذا انطلقنا من التاريخ الأوروبي نفسه الذي سار كنموذج، فإنه نادراً ما تطاحنت الطبقات الاجتماعية الرأسمالية، باستثناء بعض المراحل التي عرفتها بعض المجالات الوطنية (فرنسا مثلاً).

ومما لا شك فيه أن هذه الطبقات تميّزت بالحضور والتحديد، إلا أنها كانت شبيهة بـ «المخرج السينمائي»، أي أنها لم تكن فاعلة مباشرة. لقد كانت حاضرة في الواقع وغائبة عن الفعل.

ونتيجة لذوبان هذه الطبقات داخل مجموعات واسعة، وبسبب مسخها ببعض المعايير الاقتصادية، فقد تقولبت إلى حدّ أنها أصبحت لا تستطيع القيام بأي فعل يذكر داخل مجتمعاتها المتبلورة، الأمر الذي جعلها تتميز بالانفصال والانقطاع عن عوامل ثقافتها وتاريخها المحلي والخصوصي.

هذه الطبقات لم تتمكّن من فرض نفسها كطبقات، مثلما رأينا لدى الطبقة العاملة البريطانية الغارقة في مطالبتها النقابية (رغم كل تحسرات لينين)، ومثل البروليتاريا والبرجوازية الألمانيتين أيام النازية والجزء الكبير من الأحزاب العمالية والبرجوازية الإيطالية وغيرها. ونظراً إلى اختلاف كل منها، فنادراً ما امتزجت الطبقات الاجتماعية بالفاعلين الاجتماعيين.

وانطلاقاً من الماضي الأوروبي وانقشاع ضوئه، حاول بعض المحللين العرب قراءة واقعنا العربي ماضياً وحاضراً، وحتى خلال الأحداث الأخيرة. لقد لاحظنا ذلك من خلال التحاليل المتعددة التي تركت منذ مدة طويلة الدوغمائية الاقتصادية في التحليل الاجتماعي.

وهناك اليوم سوسيولوجية الفاعلين الاجتماعيين التي تعتبر أكثر دقة وملاءمة من غيرها، لأنها تميل إلى ضبط وحصر الحركات التاريخية، وهي ما زالت تحتوي على الوحدة الطبقية الآخذة بعين الاعتبار المعيار الديني. وإذا انطلقنا مثلاً، من «الطبقة العاملة الجديدة»، فإننا نلاحظ رفقة كلوس أوف في قوله إن «إجماعاً عريضاً يوجه اتجاه الساحة الاجتماعية التي تسيطر عليها نزاعات اجتماعية وسياسية، بحيث لا يمكن تفسير ذلك بالرجوع إلى النزاعات الأصلية الموجودة داخل محيط الإنتاج، وإنما بالأخذ بعين الاعتبار النزاعات الخارجية عن محيط العمل ...» (١٣).

= Clauss Offe, «Le Travail comme catégorie de la sociologie,» *Temps Modernes*, no. 466 (1985). (١٣)

هناك اهتمام أكبر بالفاعلين الاجتماعيين البعيدين نسبياً من الوحدة الطبقية، لأنهم (أي الفاعلون) يسيطرون على سيرورة التغيير الاجتماعي: النساء، والحركات الاجتماعية للشباب، والمهاجرون والتجمعات العرفية والدينية وغيرها... إلخ.

وما لا ريب فيه، أن الصراعات الاجتماعية قد عرفت العديد من المواجهات التي تدل على تشكلات جديدة تعود إلى الهوية، وذلك لأسباب متعددة ذات علاقة بالمقاومة اللغوية والعرفية والدينية.

ومقابلة بالبحوث الاجتماعية في البلدان الأخرى، فإن مناهج البحث والفحص السوسيولوجيين في البلدان العربية، تبدو لنا وكأنها ما زالت متأثرة كل التأثر بمناهج التحليل الغربية التي تجاوزها الغرب نفسه. وبتواضع، نعتقد بأن هذا الموقف لا يزال في الاستمرار، نظراً إلى مستوى التجريد الذي تعوم فيه البحوث، زيادة على عمومية الموضوعات المتناولة.

فماذا لو اعتمد الباحثون العرب التحليل الميداني والملموس، وكذلك التحليل الإمبيريقي (لا نقول المفرط في الإمبيريقية)؟ الجواب هو أننا كنا قد توصلنا إلى ملاحظة وضبط الحركات الاجتماعية وفاعليها الاجتماعيين الذين هم، من دون مناقشة، ليسوا بطبقات اجتماعية.

لو سلكنا هذه السبل، لكنّا قد ابتعدنا عن الربط الميكانيكي لهذا النموذج من التحليل.

إذاً، يجب الربط المتين للحركات الاجتماعية المتحركة اليوم في المجتمعات العربية، وانطلاقاً من ذلك يمكن تحديد تشكّلات وتبلورات الهوية التي هي السبب في دفن مختلف الفاعلين الاجتماعيين. لتجسيد ذلك، علينا الاهتمام أكثر بالملاحظة الدقيقة والملموسة لواقعنا الاجتماعي، وهذا لن يتم إلا بالتخلي عن التجريد والمستبقات الميتافيزيقية التي ورثناها عن الأيديولوجيا الوضعية الغربية، من جهة، والتخلي عن الوضعية الاقتصادية التي تقدم لنا مغلفة بغطاء ماركسية متدنية رديئة، من جهة ثانية. «فلنفضل الغرق على السباحة في أعالي البحار»؛ نستسمحكم باستعمال هذه الصورة، ونستعملها كمبدأ. إن المبدأ السالف الذكر هو شديد الصلة بتحليل التشكلات التي

= ويمكن لنا الرجوع إلى كلّ ما أنتجته مدرسة فرانكفورت، ونلاحظ مع مؤلّفي هذه المدرسة التجديد غير المرتبط مباشرة بمحيط الإنتاج، والمتمثّل بالنزاعات الاجتماعية السياسية التي تعيشها اليوم المجتمعات الأوروبية.

نحن بصدد تناولها ومناقشتها. وهنا يصبح العنصر الديني كبير الأهمية، كما أنه يستلزم علينا أن نخرج البحث العلمي من كلّ الحالات الميتافيزيقية التي تلقي به مسألة الدين في مصاريفها، كما أنه يستلزم علينا ملاحظة هذه الظاهرة بكل رصانة ممكنة. وما هذه السكينة التي يتحدث عنها محمد أركون إلا شرط أولي للتحليل العقلاني.

٢ ـ الدين والهوية

قبل كل شيء، علينا ترك الاعتقاد بالدين، لأنه لم يبرهن على أن الدين أصبح بمثابة رؤية للعالم أو كثقافة. فهو وظيفة عكسية للتطور التاريخي والاجتماعي، ولو فعلنا ذلك، أي لو اعتبرنا الدين رؤية للعالم، لكانت المسيحية، أيديولوجية الإقطاع، بمثابة «عقلانية» البرجوازيات الوطنية الأوروبية.

نحن نعرف اليوم، وانطلاقاً من الماضي الأوروبي، أن الرأسمالية قد تطورت في الأصل، في الوقت الذي عرفت فيه البلدان الأوروبية إصلاحات دينية، وربطت التنمية بانتشار الأيديولوجيا الدينية. هذا ما حدث في كل من بريطانيا وأمريكا الشمالية وهولندا.

وفي الحاضر المعاصر للبلدان الغربية الرأسمالية نفسها، نستطيع تسجيل المكانة المرموقة التي تتربع فوقها اليابان داخل الاقتصاد العالمي مقابلة بالصين. ففي الوقت الذي ربط فيه اليابان، ربطاً عضوياً، الدين بالدولة وبالمجتمع، نجد الصين تعمل المستحيل لمنع ذلك[١٤].

كما يمكننا أن نلاحظ كذلك الكاثوليكية التي أثارت العمال والشعب البولوني بهدف محاربة الطبقة الحاكمة «النومنكلاتورة». وهذا ما نلاحظه اليوم بالنسبة إلى الأيرلنديين في مناهضتهم للبروتستانت الإنكليز.

وبإمكاننا تعداد هذا النوع من الملاحظات اللامنتهية، ونوضح اليوم، كما في الأمس، بأن البعد الديني قد ساهم دوماً، بشكل أو بآخر، في تبلور الهوية الجماعية،

---

(١٤) يلاحَظ في اليابان، مثلاً، وجود ثلاث ديانات تنتمي جميعها إلى الكونفوشية والبوذية: «الصين توازم» وهي ديانة الإمبراطور وعائلته، وكذلك الطبقات الشعبية، يسيطر فيها العنصر الصوفي أو الروحي؛ «الكونفوشية» وهي ديانة الطبقة المسيّرة، حيث يسيطر عنصر الانضباط والتحكيم في النفس؛ و«البوذية» ديانة الطبقات الوسطى. انظر في هذا الصدد: Michio Morishima, *Capitalisme et Confucianisme* (Paris: Flammarion, 1987).
وقد لاحظ المتخصّصون في علم اجتماع الدين تشابه بعض البنى، ففي التشيلي مثلاً، تتعايش الكاثوليكية الرسمية (دين الدولة والموظفين الكبار)، والبروتستانتية (دين البرجوازية القادمة من البلدان الأنغلو ـ ساكسونية)، والبنتيوكوية أو «العيادية» (دين الطبقات الشعبية). انظر في هذا الخصوص: Sergio Spoerer, «Pentecotisme et Religiosité populaire au Chili,», *Etudes de la documentation française*, no. 4815 (1986).

وبأن انتشاره لم يرتبط في كل زمان ومكان بفترات الانحطاط أو بالتطور الاقتصادي والاجتماعي.

الأهم في كل الحالات، هو أن نتمكّن من التخلص من التجريدات الميتافيزيقية الكبرى، وأن نقترب من ميدان الواقع الاجتماعي الملموس لنلاحظ بوضوح حركة المجتمع.

وإذا عدنا إلى الإسلام، فإننا نلاحظ أنه ليس تلك الوحدة المنسجمة، والتي تخفي الممارسة الجماعية، ونتأكد من وجود نماذج متعددة للإسلام. وعليه، لا بد لنا من أن نخرج من هذا الليل الغارق في التجريد، أو كما يقول هيغل: «حيث كل الأبقار شهباء»، فالمهمة إذاً هي تحليل جميع الفوارق، فهي ذات أهمية قصوى.

أ ـ العنصر الديني، يتدخل أكثر فأكثر في تبلورات وتشكلات الهوية الجماعية التي تحدد وتعيِّن الفاعلين الاجتماعيين. ومقابلة بالستينيات، نلاحظ من دون شك «انتعاشاً» أو «نشاطاً متجدداً» للبعد الديني داخل الحركة الاجتماعية.

ب ـ يتزايد تنقل العنصر الديني في كل مكان، وبسرعة أكثر، عندما نبتعد عن محيط الإنتاج. وقد وصل هذا العنصر إلى أقصاه في مجالين اثنين: مكانة المرأة ودورها في المجتمع، ومدى شرعية السلطة السياسية.

ج ـ انطلاقاً من الملاحظتين السابقتين، نستخلص أن الخطاب الديني هو في حضور دائم وفي انتشار واسع، وعلى الرغم من توجهه المتغاير، ينزع هذا الخطاب ويميل إلى الهيمنة، لكونه يمسّ جميع الفئات الاجتماعية (هنا نقصد الفرضية الاعتراضية) ويقدم أجوبة عن جميع الأسئلة، سواء الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية!

د ـ عن طريق الملاحظة الدقيقة للميدان، نستنتج أن العنصر الديني يختلف باختلاف مجموعات وفئات المجتمع، وهو ككلّ الأيديولوجيات، يقترن بالخطوط الكبرى لتركيبة المجتمع «الأفقية».

الإسلام الشعبي، وهو التديّن الشعبي ذو الخصائص التوفيقية والوظائف الاسترضائية، علاقته ضعيفة بالتأويل النصّي المكتوب، وهو أكثر تفتحاً من أنواع الإسلام الأخرى، حيث يتكيف مع دعاة التغيير الاجتماعي. إنه إسلام «لغة الحياة العملية»، وبالنسبة إلى الطبقات الشعبية، يعدّ هذا الإسلام أنه منظم الاندماج داخل الحركة الاجتماعية.

وهناك أيضاً الإسلام الأرثوذكسي، أو التقليدي، وهو تاريخياً نتاج لـ «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين»، وهو يتميز بانتشاره الواسع بين فئات الطبقة المتوسطة، وبخاصة بين المدرّسين والمربين والموظفين. وهو يختلف عن الأول لكونه يرتبط أكثر بالممارسة المعرفية للنصوص المقدسة، كما أنه لا يرفض أن يستعمل من طرف الدولة، بل يحاول أن يصبح مؤسسة (الكنيسة مثلاً)؛ إنه ما يسمّى بإسلام رجال الدين.

أما النوع الثالث والأخير، فهو ذلك الإسلام غير المرئي، بسبب طقوسه الدينية التي تحميه، وهو أيضاً إسلام «إعدادي» من جهة، وسرّي من جهة ثانية، لأنه مفتوح فقط للأتباع الأصوليين؛ إنه إسلام المجموعات الطرقية القريبة من الصوفية، كما أنه يبحث عن الافتتان والإعجاب به، وإذا كان الإسلام الأول يحاول تفهم وتنظيم العالم، فإن هذا النوع يحاول الابتعاد عن الحياة اليومية والاعتزال داخل الحياة الروحية.

هناك، إذاً، ثلاث ممارسات دينية متعايشة تحت ستار الإسلام، ونلاحظ أن هذا التعايش يخفي في داخله تعارضاً بين النماذج المختلفة للإسلام.

يمكن أن يقال عن هذه البنية إنها لا تنفرد بها المجتمعات العربية، ذلك أنها موجودة في البلدان المسيحية الأخرى، وبخاصة مجتمعات أمريكا اللاتينية، وفي آسيا الكونفوشية.

إن البنية التي تنفرد بها المجتمعات العربية هي ظهور أشكال أخرى للإسلام على أرض الواقع، من حيث الخطاب والممارسة الدينية، وهذا ما يسمّى بـ «الوصولية»، أي ما نقصد به الإسلام الديني.

إنها ظاهرة حديثة في تاريخ المجتمعات العربية المعاصرة (من السهل تحديد ظهورها بالنسبة إلى كل بلد). وهي لافتة للنظر منذ عشرين سنة، بسبب انتشارها الواسع محلياً ووطنياً، وبسبب عملها على إفشال الأحزاب والحركات السياسية الكلاسيكية (العلمانية) التي تأسست في خضم حركات التحرر والتشييد الوطني. ودائماً، وخلال انكسار التجارب الوطنية والتنموية، يتحول هذا الإسلام بسرعة خاطفة إلى أحزاب جماهيرية.

إن معظم التحاليل التي خصّصت اليوم لـ «تصاعد» الإسلام في المجتمعات العربية المعاصرة، لم تهتم بالقدر الكافي بأنواع الممارسات الدينية التي أشرنا إليها سابقاً. وإذا كانت تلك التحاليل توضح فعلاً انتشار الإسلام السياسي، فإنها تدمجه

في التطور العام لحركة المجتمع. كما أنها تخلط بين الدينامية السياسية للأيديولوجيا الدينية والدين، كممارسة اجتماعية وكمعايشة يومية، أو كتجربة جماعية لإعداد الروحي والصوفي.

هذه المعاينة ليست تعسفية فقط، بل تؤدي إلى أخطاء نظرية ومنهجية تخلط بين ممارسات مختلفة ومتباينة جداً، ذلك أن «الوصولية» هي شكل سياسي عصري ومعاصر يجب تناوله في سياقه الداخلي، لأنه جزء من طوبولوجية الحقل السياسي للمجتمعات العربية.

إن تقديم بعض العناصر المضيئة لتساؤل جدّي حول هذه الظاهرة، هو وحده الذي يساعدنا على فهم حركة انتشار الإسلام، شريطة أن نقوم بمساءلة نقاط قوته الكائنة في مناطق حيوية هذا الإسلام (والتخلي مثلاً عن نقاط ضعفه المتمثلة بالميدان الاقتصادي).

لا بد من مساءلة الإسلام باعتباره حركة سياسية تتميز بالاستراتيجيا وبالتكتيك، وبتقنيات الخطاب والدعاية... إلخ. وبالنسبة إلى الإسلام الأول، نقدم الفرضية القائلة إنه يستمد سلطة هيمنته من الجماهير، وبخاصة داخل العلاقات البطريكية (النظام الأبوي) للعائلة، ومقاومة هذه الأخيرة لكل تطور داخلي جديد.

إن هذه المقاومة التاريخية والثقافية والاقتصادية القابلة للمعاينة وللتحليل العلمي هي محل تقديس وتحريف، وأحياناً تنكّر. وبحسب الميكانيزم المعروف اليوم، فإن هذا الإسلام يقوم بـ «أدلجة» الواقع وعكسه ليقدم العلاقات البطريكية الضائعة كنتاج ديني، بينما هي في الواقع استمرارية نسبية للبنية البطريكية التي تبني إمكانية التفسير الديني. وإذا كان الواقع يعتبر ثقافة، فهو يساهم بحيويته في استمرارية البنية البطريكية التي تزيد هي بدورها من صلابتها التاريخية، نظراً إلى قداستها الدينية.

بالنسبة إلى الميدان السياسي، فإن الوصولية قد غرقت وغاصت داخل الثغرة التي تسبب فيها فشل التجربة الوطنية في البلدان العربية، وعليه يجب علينا ربط النجاح اللامع والسريع بأسباب ونتائج هذا الفشل، وتحليل هذا وذاك ضمن «الأزمنة التاريخية» التي قطعها الوطن العربي، فنحللها إذاً كـ «ظرفية»(١٥).

---

(١٥) يمكن التشبيه بـ «كوكبة» العوامل الثقافية والدينية كافة، وكذلك السياسية والاقتصادية وحتى الاستراتيجية. ونستطيع هنا أن نردّد الطريقة اللينينية المتعلقة بـ «الحلقة الأكثر ضعفاً» أو بطريقة غرامشي (الزمن التاريخي) أو حتى المقولة الالتوسيرية المستوحاة من التحليل النفسي والقائلة بـ «التحدد التضافري».

وبناء على ما سبق، نستطيع القول إن الأحزاب الإسلامية قد وجهت «أسلحتها الثقيلة» نحو مسألة شرعية السلطة السياسية، الأمر الذي يبيّن قدرتها على اغتنام الفرص المؤاتية و«التشبّث بالواقع»، ذلك أن هذا الأخير يشكل المسألة الرئيسية للأنظمة السياسية في مجتمعاتنا.

لقد بنيت الأنظمة العربية اليوم على أسس الوطنية والتنموية، ونراها اليوم تنحسر وتنهار بوطنيتها وبتنميتها في الوقت نفسه.

إنها أسئلة تطرح علينا اليوم، كما طرحت في بلدان أخرى من العالم الثالث، فهذا ليس نتيجة للوصولية بقدر ما هو نتيجة لتاريخنا، بل إنه جواب خاص بالنسبة إلى الوصولية الممتزجة بموضوع تطبيق الشريعة. وهنا أيضاً، وبالنسبة إلى المسألة النسوية، فإن الإسلام السياسي يؤدلج ويعكس الأسباب والنتائج، وهذا ما يسمى بالمغالطة، بحيث يقدم فشل التجارب الوطنية والتنموية على أساس عدم تطبيق الشريعة الإسلامية. والحقيقة هي أن فشل التنمية والتجارب الوطنية هو السبب في ظهور الوصولية المنادية بتطبيق الشريعة.

ويمكن لنا أن نلاحظ أن الإسلام السياسي هو من دون شك ظاهرة حديثة لا تسمح بعودة هذه المجتمعات إلى النموذج المقدس.

إن الرمزية الدينية تنوب عن الرمزية العقلانية والعلموية التي تشهد اليوم أزمة عميقة، ليس في بلدان العالم الثالث فقط، بل في بلدانها الأصلية أيضاً، أي الأوروبية. ومع ذلك، فإن الدين الإسلامي يستمد قسماً كبيراً من بياناته التقنية والسياسية من الثقافة الغربية الراهنة، وكذلك من اضطرابها الذي نتج بسبب التقانة وأزمة الأنظمة السياسية هناك.

إن الرمزية الدينية هي مطابقة للوسط الثقافي المحلي، وهي أيضاً موافقة للمرجع التاريخي والحضاري للشعوب وأخلاقيتها. وهنا، فإن الإسلام السياسي وجد نفسه كـ «الحوت في البحر».

خاتمة

خلاصة القول إن الوطن العربي اليوم يفتح مجالاً فسيحاً للبحث في ميدان علم اجتماع الدين، أو بالأحرى الأديان. وإن التأخر المتراكم في هذا المجال ضخم، ومحيّر، ومذهل، في الوقت نفسه، على الرغم مما يدلنا عليه، أكثر من غيره، بشأن التحيّزات

الأيديولوجية التي تحكمت، عبر عشرات السنين، في سير التحليل العقلاني للمجتمعات العربية، مؤدية به إلى الاهتمام بجوانب على حساب جوانب أخرى، كاهتمامه بالجانب الاقتصادي على حساب الجانب الديني، أو الجانب الاجتماعي على حساب الجانب السياسي والثقافي.

وحقيقة الأمر أن تفضيل جوانب على جوانب أخرى، إنما يبيّن أن التفكير العقلاني لم يكن مهتماً بـ «البنية الموضوعية» للكيان الاجتماعي موضوع البحث، بقدر ما كان خاضعاً للوعي الذاتي المتخذ من الواقع الفعلي مرآة تعكس ما من شأنه أن يبعث على الارتياح. فهذا التفكير العقلاني، إذاً، اتسم بالنرجسية عوض الموضوعية، وأهمل من الواقع كل عائق يحول دون «عمل المرآة العاكسة».

واليوم، ونحن نشهد التحديدات «السالبة» للكيان الاجتماعي تستعيد حيويتها، وبخاصة تتبلور في الحركة، بما في ذلك الحركة السياسية، يمكن للتفكير العقلاني أن يتدارك ما فاته، وذلك من خلال تنويع مجالات بحثه، ومن خلال تفتحه على الواقع، بما في ذلك جانبه «غير العقلاني» و«الفوضوي». يتعيّن اليوم على التفكير العقلاني أن يعتمد منهجية قائمة، ليس على أساس عالم متخيل، ولكن على أساس هذا الواقع الاجتماعي الذي بين يدينا.

وباختصار، يتعيّن على التفكير العقلاني أن يُعرض عن اعتبار العالم مجرد مرآة عاكسة، وأن ينتقل من مرحلة العقلانية المجردة إلى مرحلة «العقلانية التطبيقية».

الفصل السادس

المسيحيّة العربيّة: تشظّي الهويّة ومستخلصات الوعي التاريخي(*)

عز الدّين عناية(**)

تحتاج المسيحية في البلاد العربية إلى مقاربات تتناول مسارها التاريخي الدّيني، تُرصد من خلاله التحوّلات العقديّة واللّاهوتية، والأطر الاجتماعية والسياسية التي ألمت بها واحتضنتها لأجل بلوغ مستخلصات الوعي بهذه التجربة، الرّوحية ـ التصوّرية ـ الاجتماعية، وتبيّن تفاعلاتها مع الأحداث السياسية والتبدّلات الحضارية التي شقّت المنطقة في تاريخها القديم والحديث.

ولا نزعم أن هذه الدّراسة ستكون قادرة على الإلمام بتلك الخلاصة في متشابك تداخلاتها، بل ستحاول الوقوف عند أهم المفاصل التاريخية دون تطرّق مغرق في تفاصيلها، علّها تكون مساهمة أوّلية في دفع مقاربات من ذلك النّوع تروم مراجعة تراث المنطقة الدّيني من خلال وعي داخلي باجتماعياتها وإناستها، باتجاه تطلّع لصياغة تأويل وتفسير للحدث، تطرح فيه الأسئلة وتصاغ له الأجوبة داخل معطيات الواقعية التاريخية، لا عبر ما تم شيوعه جرّاء إمبريالية المفاهيم الغربية المهيمنة في تاريخ الأديان. فالمسار التاريخي العام للثّروة الرّوحية، وفي جانبه المسيحي هنا، يفرض

(*) في الأصل نُشِرَ هذا البحث، في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٨، العدد ٣٢٢ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٥)، ص ٢٧ ـ ٤٦.

(**) أستاذ تونسي يدرّس في جامعة نابولي ـ إيطاليا.

تأمّلات في مستوى تحوّلاتها البنيوية، بعد أن سُحِبت إحدى أرقى التعبيرات الرّوحية خارجاً، وكادت تطلّق مركزها، لولا ذكرى قبر مقدّس وكنيسة قيامة، حتى صار حواري المسيح باحثاً عن سِيامَته، وتطويبه، ومباركته، في مدلولاتها اللّاهوتية «الكانونية»، لدى سلطات كهنوتية خارجية.

فليست المسيحية العربية شأناً عقدياً أو طائفياً أو ملّياً تعني المسيحي دون المسلم، بل على تغاير مع ذلك، فهي قدر تاريخي وثروة روحية لمن انتمى إلى الفضاء الحضاري الذي نعالجه. ولن تخرج من الأطر الضيّقة التي حُشرت فيها، والصّلات الواهية التي رُبطت بها، والأوضاع الحرجة التي أكرِهت عليها، ما لم تُعَد بنْيَة الوعي والتفعيل ولها، داخل رحابة الشّمول الحضاري.

أولاً: الكنيسة العربية ووعثاء التحرّر

لعلّ أكبر المغالطات في تاريخ الأديان الحديث ما جرى من إقصاء السيّد المسيح (عليه السلام) عن امتداداته العربيّة، وإلحاقه بما استُصنِع من مفهوم الأمّة اليهودية والعرق اليهودي، حتى يردّد بكون المسيح عبرياً، والحواريين الأوائل عبريين، وتُنزع عن ذلك الإرث صلته المتجذّرة بفضائه الحضاري الذي يمثّله أهالي الشّام خير تمثيل. فتُحصر المسيحية البدئية داخل مدلول «عبري»، المولّد من قلب لكلمة «عربي»، عبر تضييق من العموم إلى الخصوص، لتتحدّد بالذين هادوا. والحال، فقد أملت ظروف التشرذم العربية في القرون الميلادية الأولى أن تبقى الدّيانة المسيحية داخل إحدى لهجات العربية، ألا وهي الآرامية، ولم يتيسّر لها اللّحاق والعودة للرّحم اللّغوي العربي المركزي إلا في مراحل متأخّرة مع القرن الثّامن الميلادي، فترة اشتداد عود الإسلام، لتشرع في انطلاقتها التطوّرية الفعلية، والتي يشير المستشرق الألماني غراف (Graf) في مؤلّفه **تاريخ الأدب المسيحي العربي** إلى أن نهضتها الحقيقية كانت مع عودتها إلى المهد التي تجلّت عبر إنجاز ألوف الكتب التي لم تنشر، والتي وضعها أقباط وسريان ونساطرة وموارنة بالعربية، حيث كانت الدَّفعة الإسلامية هائلة في «تقَرأن» لسان النصارى وتعرّب أقلامهم، بمفهومه العربي الفصيح، مع المحافظة جزئياً على اللّهجات العربية القديمة في العبادة، والتي صارت مع أساطين الفيلولوجيا الغربية لغات متفرّعة عن لسان افتراضي اقترحه الألماني شلوتزر، سمّي خطأً «السّامية»، والذي ليس في الحقيقة سوى العربية القديمة. وربما للمتابع للآرامية ولعبرية التوراة وباقي اللّهجات المتفرّعة، الزائلة والمعمّرة، وكذلك للّهجات الدارجة الحيّة في البلدان العربية، إدراك لهذه الحقائق

المخفية التي تنتظر فقه لغة محلّي يكنُس عديد الأباطيل العلمية بشأن أخطاء الدّراسات الدّينية الغربية في المنطقة الشّرقية. وكإلماح لبوادر تلك الإصلاحات يمكن الإشارة لمؤلّف فاضل عبد الواحد علي من **سومر إلى التوراة**[1]، ولمؤلّفات الأستاذين كمال سليمان صليبي وزياد منى التي تناولت تراث الكتب المقدّسة وجغرافيتها من خارج الرؤى الغربية الشائعة والمهيمنة.

فمنذ حدوث التحوّل الحضاري مع الإسلام، أخذت المسيحيّة تستعيد هويّتها، وقد تقوّى ذلك المنعرج في مستواه اللّغوي خصوصاً مع تلامذة يوحنّا الدّمشقي، وإن تأخّر التعرّب الطّقوسي إلى القرن الحادي عشر. ولكن قبل أن تعود المسيحية كمنظومة لاهوتية إلى وعائها الحضاري الأصلي، عرفت بلاد العرب خواطف العلاقة مع عدّة أنماط من النّصرانية، تطبّعت فيها بطبيعة البادية، حتى عُرِف دعاتها باسم «أساقفة الخيام» و«أساقفة المضارب»، لمرافقتهم الأعراب وعيشهم بين ظهرانيهم. كما عرفت في الأثناء مسيحية مدينية بمكّة والطّائف والحجر كانت تنحو نحو الخلوة والنّسك والتبتّل. ولئن تذهب الأستاذة سلوى بالحاج صالح العايب إلى أن المسيحية لم تدخل بلاد العرب قبل القرن الرّابع، على خلاف ما يراه لويس شيخو الذي حاول إثبات دخولها هذه البلاد منذ القرن الأول الميلادي[2]، يبقى مستغرباً كيف للمسيحية أن تهمل فضاءها الحضاري وإطار عقليتها العقدية حتى يتأخّر ولوجها إلى القرن الرّابع، وهو أمر لم يحدث لا مع الدّيانة السابقة ـ اليهودية ـ ولا مع الدّيانة اللاحقة ـ الإسلام ـ من حيث التفويت في اكتساح سطح بنيتها العقدية والميثية والانطلاق لغيره؟ ولكن الرّأي الذي أذهب إليه من حيث انتشار المسيحية من عدمه في القرون الأولى، وبقاء تلك الديانة ساحليّة تلامس شواطئ البحار وضفاف الأنهار دون توغّل أو تغلغل في الأعماق. نعلّل ذلك بالرفض لها في فضائها الحضاري الأوسع، داخل جزيرة العرب، لأسباب عدّة منها: أن الدّيانة المروَّجة والمدعو لها أصلاً ما كانت نصرانية عيسى بن مريم، بل المسيحية المستصنَعة بعده. والعقلية التي كابدت التوحيد الإبراهيمي واستعهدت عليه ضمن ملحمة فريدة علويّة أرضية تجلّت مفاصلها في الآية ٧٤ من سورة الأنعام وما تلاها، ترسّخ فيها من الحسّ الإدراكي لحصحصة الرّسالات الصادقة من الادّعاءات الزائفة، فعكفت مراوحة بين وثنية شعبوية وحنيفية نخبوية، بقيت بموجبها المسيحية مطلّة من الأطراف ومتوارية إلى الخلف.

---

(١) فاضل عبد الواحد علي، **من سومر إلى التوراة** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٦).

(٢) سلوى بالحاج صالح العايب، **المسيحية العربية وتطوراتها: من نشأتها إلى القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧)، ص ٨٦.

ثانياً: غُلبت كنيسة الرّوم في أدنى الأرض

في كتب التاريخ الإسلامي عديدةٌ الروايات التي يستشفّ منها تمنّع جزيرة العرب عن قبول الرّسالات الدّينية المستوردة، يقول الطبري: «بنى أبرهة، بعد أن رضي عنه النّجاشي وأقرّه على ملكه، كنيسة صنعاء بناء معجباً لم ير مثله، فرصّعها بالذهب والأصباغ المعجبة، وكتب إلى قيصر يعلمه أنه يريد بناء كنيسة بصنعاء يبقى أثرها وذكرها، وسأله المعونة له على ذلك، فأعانه بالصنّاع والفسيفساء والرّخام، وكتب أبرهة إلى النجاشي حينما تمّ بناؤها: إني أريد أن أصرف إليها حاج العرب، فلما سمعت بذلك العرب أعظمته، وكبر عليها، فخرج رجل من بني مالك من بني كنانة حتى قدم اليمن، فدخل الهيكل فأحدث فيه، فغضب أبرهة، وأجمع على غزو مكة وهدم البيت»(٣).

وفي أواخر القرن السّادس الميلادي حاول عثمان بن الحويرث، وهو مكّي من معتنقي المسيحية في نسختها الملكانية، أن يمسّح مكّة بمساعدة قيصر، فنفرته قريش وقتلته(٤)، وفي مقتل مكّي رفض لروْمنة النّصرانية، برغم أن جزيرة العرب ما خلت من أساقفة الخيام والقيام، ومثّلت ملجأ آمناً للنّصرانية الطريدة التي أشاد بها القرآن في قوله تعالى: ﴿**وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرّسول ترى أعينهم تفيض من الدّمع مما عرفوا من الحقّ**﴾(٥).

وإن كانت نسخة الرّوم المسيحية تأبى الاستساغة من طرف شعوب خبرت رسالات التوحيد ومدلولاتها في أعلى تجلّياتها، مع إبراهيم وإخناتون وموسى وآريوس، فإن حدس الارتباط بين العدل والتوحيد سوف يبرق يقينه لاحقاً في عتمة المنطقة، وذلك بحلول التوحيد الإسلامي بالدّيار المصرية والشامية ليكون خلاصاً وتحرّراً ممن حملوا الصليب وتنكّروا للمسيح. فقد حاربت الرّوم، قبل فتح مصر سنة ٦٤٢م، مذهب اليعاقبة الذي كان يعتنقه المصريون، وفرضوا عليهم المذهب الملكاني الذي كانت تعتنقه، كما عيّنوا بطريركاً ملكانياً، وعزلوا اليعقوبي المصريّ، وهو الأنبا بنيامين، فتوارى اتقاء لبطشهم. ولما فتحت مصر على يد عمرو بن العاص منح له الأمان

---

(٣) أبو الوليد محمد بن عبد الله الأزرقي، **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، ج ١، ص ١٣٨، وأبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرّسل والملوك**، ج ٢، ص ١٣٠ ـ ١٣٢.

(٤) أبو المنذر هشام بن محمد السائب بن الكلبي، **كتاب الأصنام**، ص ٩، وأبو محمد عبد الملك بن هشام، **السيرة النبوية**، ج ١، ص ٧٦.

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٨٣.

فظهر، وأعاد له سلطانه الرّوحي، كما صرّح له بفتح الكنائس التي أغلقها الرّوم، وأداء العبادة وإقامة الشعائر فيها.

وبعد تفكّك مملكة الغساسنة قام الملكانيون بمحاولات لإدخال العرب اليعاقبة في عقيدتهم. وكان غريغوريوس الأول (ت. ٥٩٣م)، بطريرك أنطاكية الملكاني، عنصراً نشيطاً في هذا المجال. ويؤكّد التاريخ الكنسي أنه قام بحملة تنصير كبيرة في قلب صحراء الشّام، ونجح في إدخال قبائل عربية يعقوبية في المسيحية الملكانية.

فما كان في ظل التهديد البيزنطي المستمرّ، دون حضور الإسلام، أن تستمرّ هوية للموارنة ولأقباط مصر، ولليعاقبة والنساطرة في الشّام والعراق، أو أن يحافظوا على كياناتهم وخصوصياتهم الدّينية المستقلّة. يقول ميخائيل السّرياني، بطريرك السّريان الأرثوذكس في القرن الثامن عشر، في مؤلّفه التاريخي الطويل معرّجاً على سياسة الرّوم في تلك الفترة: «لأن الله هو المنتقم الأعظم، الذي وحده على كلّ شيء قدير، والذّي وحده يبدّل ملك البشر كما يشاء، فيهبه لمن يشاء، ويرفع الوضيع بدلاً من المتكبّر. ولأن الله قد رأى ما كان يقترفه الرّوم من أعمال الشرّ، من نهب كنائسنا وديورنا، وتعذيبنا بدون أيّة رحمة، أتى من الجنوب ببني إسماعيل، لتحريرنا من نير الرّوم... وهكذا كان خلاصنا على أيديهم من ظلم الرّوم وشرورهم وحقدهم واضطهاداتهم وفظاعاتهم نحونا...». الأمر الذي جعل إدمون ربّاط في بحثه **المسيحيون في الشّرق قبل الإسلام** يخلص إلى أنه من الممكن وبدون مبالغة القول بأن الفكرة التي أدّت إلى انتجاع السياسة الإنسانية، «اللّيبرالية»، إذا جاز استعمال هذا الاصطلاح العصري، إنما كانت ابتكاراً عبقرياً، وذلك لأنه للمرّة الأولى في التاريخ انطلقت دولة، دينية في مبدئها، ودينية في سبب وجودها، ودينية في هدفها، ألا وهو نشر الإسلام، عن طريق الجهاد بأشكاله المختلفة، من عسكرية وتبشيرية، إلى الإقرار في الوقت ذاته بأن من حق الشعوب الخاضعة لسلطانها أن تحافظ على معتقداتها وتقاليدها وطراز حياتها، وذلك في زمن كان يقضي المبدأ السائد بإكراه الرّعايا على اعتناق دين ملوكهم، بل وحتى على الانتماء إلى الشّكل الخاص الذي يرتديه هذا الدّين، كما كان عليه الأمر في المملكتين العظميين اللّتين كان يتألّف منهما العالم القديم، وهو المبدأ بل القاعدة السياسية، المعروفة بصيغة اللّاتين «Eius regio cuius religio»، والتي لم تندثر في البلاد الغربية إلا بفضل الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية في النّصف الثاني من القرن الثامن عشر(٦).

---

(٦) **المسيحيون العرب: دراسات ومناقشات**، تحرير إلياس الخوري (بيروت: مؤسّسة الأبحاث العربية، ١٩٨١)، ص ٢٧ ـ ٢٨.

هذا تقريباً ما يذهب إليه الحسن بن طلال في كتابه **المسيحيّة في العالم العربي**(٧)، إذ عندما حدث الانشقاق بين كنيستي القسطنطينية وروما، كان المسيحيون في مصر والشام والعراق واقعين تحت الحكم الإسلامي قرابة أربعة قرون. وبقي من بين هؤلاء المسيحيين الملكانيون وحدهم في مصر والشام موالين لبيزنطة، وعلى علاقة موصولة بها سياسياً وكنسياً، كما كانوا من قبل. أما أتباع مذهب الطبيعة الواحدة (الأقباط واليعاقبة)، وكذلك النّساطرة في العراق، فكانت بيزنطة بالنسبة إليهم مصدر اضطهاد لا أكثر. ولذلك رأوا في الحكم الإسلامي خلاصاً لهم من جور بيزنطة، فأبدوا استعداداً للتعاون معه منذ البداية. وهناك من يشير إلى أن الموارنة كانوا في جملة المسيحيين الذين رحّبوا بحلول الحكم الإسلامي محل الحكم البيزنطي بالشام، خصوصاً بعد أن صدرت مقرّرات المجمع المسكوني السّادس عام ٦٨٠م، وتبع ذلك حدوث الافتراق الكنسي بين الموارنة، والملكانيين في أبرشية أنطاكية. وقد كان سائداً في أبرشية أورشليم الطقس السرياني المميز لهم. كما كان الطقس السائد السرياني الأنطاكي في أبرشية أنطاكية، في حين كان الملكانيون الإسكندرانيون يتبعون طقساً قبطياً، لأن أغلب الملكانيين في مصر، كما الأمر في الشام، كانوا متكونين من عناصر محلّية أهلية وقلّة يونانية وافدة. فلمّا قضت الظروف بخضوع الملكانيين للسيطرة البيزنطية، اضطرتهم التبدّلات إلى هجر طقوسهم الأصلية واقتباس التقليد اليوناني القسطنطيني، المسمّى البيزنطي. بإيجاز كان حضور الإسلام إنهاء وإيقافاً للفوضى الدّينية في الفضاء الإبراهيمي.

ثالثاً: تحلّل الإطار الحضاري وليل الكنيسة الشّريدة

ما تيسّر للمسيحية العربية أن تهنأ بتصحيح وتثبيت مستديمين لهويتها، فقد كان للحروب الصّليبية (١٠٩٦ ـ ١٢٩١م)، وما تلاها من حكم المماليك (١٢٥٠ ـ ١٥١٧) والعثمانيين (١٥١٧ ـ ١٩١٨)، عميق الأثر فيها، وهو ما سنشير إلى مخلّفاته وتبعاته لاحقاً.

يقصّ علينا نقولا زيادة في مؤلّفه **المسيحية والعرب**(٨)، أحد فصول تلك الهوية الشريدة، فالممارسات التي تمت في التاريخ العثماني، رهنت شقّاً من الكنيسة العربية للخارج، لا تزال تبعاتها جليّة، فلما حكم السّلطان سليم بلاد الشام ومصر اعتمد تنظيماً غريباً مع الطّوائف المسيحية. جعل الكنائس التي تقبل بالطبيعة الواحدة تحت

---

(٧) الحسن بن طلال، **المسيحية في العالم العربي** (عمان: مكتبة عمان، ١٩٩٥).

(٨) نقولا زيادة، **المسيحية والعرب** (دمشق: دار قدمس للنشر، ٢٠٠٠)، ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

نفوذ الجاثليق أو البطريرك الأرمني. فكان الأقباط واليعاقبة والسّريان والنّساطرة تحت الغريغوريين وتابعين للبطريرك الأرمني. أما بطريركية أنطاكية الأرثوذكسية، ومثلها بطريركية القدس، فكانتا تحت نفوذ بطريركية القسطنطينية. وكان من أثر هذا أن اغتنم البطريرك فرصة الإمرة فبسط سيطرته على سورية وفلسطين، أي على البطريركيتين الأنطاكية والمقدسية. ولكن الخطأ الذي تولّد عن ذلك ـ والذي خلّف تشوّهاً في السّلطة الكهنوتية، تواصل حتى يومنا هـذا ـ أن تولى سدّة البطريركية المقدسيّة جرمانوس اليوناني (١٥٣٤ ـ ١٥٧٩م)، فأفاد من سلطان البطريرك القسطنطيني اليوناني وتأييد الدولة له. كان جرمانوس، بعد أن تسنّم كرسي البطريركية، كلّما توفي أحد من الأساقفة العرب إلا وسَام مكانه يونانياً. فأقصى الوطنيين عن المناصب العليا حتى حصر البطريركية والأسقفية في العنصر اليوناني، فأصبح جميع الأساقفة (المطارنة) من بني جنسه. وأهم ما فعله في ذلك، تنظيم «أخوية القبر المقدّس» التي قصر عضويتها على اليونان، مما صدّ أي عربي عن الالتحاق بها، ومن هنا ظلّت عضوية الأخوية لليونان، وما يزال الأمر إلى الآن. ومثل هذا فرض على البطريركية الأنطاكية، لكن ثار الكهنة السّوريون، وقلبوا ظهر المجن فانتهى أمره سنة ١٨٩٨.

ستكون تصدّعات الفترة الحديثة مفتتحاً لأخطر اختبار تشهده المسيحية العربية منذ تاريخها القديم، إذ كان للتغيرات المختلفة التي هزّت المنطقة أثرها في تحوير السّياقات الطبيعية، فكلّما ألمت بالمسيحية العربية أزمة أغرقتها مجدّداً في ذبذبة هوية، لكن مع ذلك تبقى ذؤابة الخطّ الاستعرابي كامنة وخامدة. فخلال القرن السّابع عشر مثلاً، وفي الأوساط الثقافية المارونية، نرى ذلك المنزع يطفو ثانية، وقد تجلّى مع اللّغوي الماروني جرمانوس فرحات (١٦٧٠ ـ ١٧٣٢)، أُسْقُف حلَب، والمعروف بمؤلّفه في نحْوِ العربيّة اسمه **بحثُ المطالبِ**، والذي يتحدّث عنه مارون عبّود قائلاً: إن لهذا الأسقف المولود في القرن السّابع عشر فضل التأليف في النحو، فهو أوّل نصراني ألّف فيه، بعدما أخذ هذا العلم عن الشّيخ سليمان النّحوي المسلم في حلب. وله أيضاً فضل أكبر وأعمّ، إذ صحّح الترجمة العربية للمزامير والأناجيل وسائر كتب الموارنة الكنسية، فعرفت الكنيسة فصاحة العرب.

ولكن ذلك الخطّ كان عرضة لتحدّيات جمّة وافدة على المنطقة، دفعت باتجاه خلق ولاءات خارجية من ناحية، وباتجاه تشجيع العرقيات والقوميات الضيّقة من ناحية أخرى، فمثلاً وللتاريخ، فعند إدخال المطبعة إلى البلاد العربية استعمل الموارنة في الجبل كتابةً ألغوا منها الحرف العربي، واستعملوا البديل السّرياني، ولم يشذ عن

ذلك إلا القليل منهم، وقد بقي جلّ رجال الدّين منهم يكتبون الغرشوني (Garshuni) أي العربية بأحرف سريانية.

وفي سياق حديثنا عن الكنيسة المارونية نشير إلى كونها تعود بالنّسبة إلى مارون النّاسك، وهو راهب نشط في أواخر القرن الرّابع وأوائل القرن الخامس. وقد تطوّرت لاحقاً مع يوحنّا مارون السّرومي، رئيس دير مارون في وادي العاصي، شرق مدينة حماة. وقد تم انتخاب السرومي عام ٦٨٠م في أعقاب المجمع المسكوني السّادس، ثم نقل كرسيه من دير مارون إلى قرية كفرحيّ في منطقة البترون من جبل لبنان، بسبب ما لقيه الموارنة من اضطهاد على أيدي البيزنطيين في الشّام. وبقي باباوات روما يعتبرون الطّائفة منحرفة، وعلى ضلالة مدّة خمسة قرون إلى أن أذعنت بالولاء لهم، وانضمت إلى الكاثوليكية، مما تطلّب أداء طقس «التثبيت».

وقد تعمّقت آثار تلك التحوّلات الحديثة لتجعل من البلاد العربيّة مستعمرة دينيّة تتقاسمها الكنائس الغربية في ما بينها، وسعت جادة في تحوير مفاهيمها اللّاهوتية واستبدال ولاءاتها الكهنوتية. تحت المعنونات اللّاحقة سنشير لتلك الزّعزعة الهائلة التي تعرّضت لها المسيحية العربية.

رابعاً: روما وكاريزما كنيسة الشّرق

كانت الصّراعات السّلطوية بشأن السّيطرة على سدّة التّراتبية الكنسية، والتي تقف من خلفها قوى سياسية، مدعاة لخلق بلابل عدّة في تاريخ المسيحيّة. وما كانت مظاهر الانفصال وأشكال الاستقلال لبعض الكنائس الحادثة في التاريخ، والتي قابلها تلويح بسيف الحرمان وتسليط لتهمة الهرطقة على الأفراد والشّعوب، والتي تخفى تحت تعليلات لاهوتية، ذات صلة بالمفاهيم العقدية المجرّدة، التي لم تكن سوى تبريرات أيديولوجية سطحية. فالانشقاقات التي بلغتنا مروية في طيّ الجدل اللّاهوتي عبر كتب تاريخ الكنيسة ـ فترة القرون الستّة الأولى ـ ما زالت تعوزها المقاربة التاريخية السياسية للإطار السلطوي الرّوماني الذي تشكّلت في حضنه الدوغما الدّينية السائدة. وبالمثل ما يشيع، عما جدّ لاحقاً مع القرون التالية، من خلاف بين روما والقسطنطينية، بشأن عقيدة الرّوح القدس، والتي عادة ما يعلّل بسببها انطلاق شرارة الفتنة، بإضافة اللّاتين ـ أتباع روما ـ مفردة مسّت قانون الإيمان، محوّرة إياه إلى «المنبثق من الآب والابن»، بعد أن كانت صياغته «أؤمن... بالرّوح القدس المنبثق من الآب»، والتي اعتبرتها القسطنطينية

تحريفاً للقانون، وتنكّراً من روما للأخوة وتحريفاً للعقيدة. والصّواب أن عوامل الخلاف العميقة كانت تأتي ضمن استعدادات كنيسة روما لتوحيد السّلطتين، المقدّسة والمدنية، وتقريبهما، للانقضاض على المشرق وتخليص القبر المقدّس من المحمّديين، على حدّ زعمهم، عبر حملات الصّليب التي شهدتها المنطقة لاحقاً. فليس الانشقاق نابعاً من حقائق لاهوتية كما يروّج، وكلا الضّربين من التأويل في قانوني الإيمان يتساويان في الاستناد إلى منطق غيبي. لذلك تبقى المقاربة العربية لتاريخ الكنيسة في انتظار مراجعتين محوريتين:

ـ الأولى: بشأن دور أباطرة الرّومان في صناعة المسيحيّة السائدة.

ـ الثّانية: تتعلّق بمسألة تبديع المسيحية العربية ـ النّساطرة وكذلك الموارنة سابقاً ـ من طرف كنيسة غربية ساعية لإرساء هيمنة مسكونية على تراث السيّد المسيح وأتباعه.

ولذلك عند مراجعة تاريخ الكنيسة لا بد من الحذر من مصادرة الحقيقة المغيَّبة التي غالباً ما طمستها كلمات البدعة، والهرطقة، والمنحولة، والأبوكرفية، وغير الكانونية، وهي إقصاءات إيديولوجية لطالما استُعمِلت للطّعن في الأطراف المعارضة لإلغاء مشروعيتها، ووظّفتها الكنيسة المهيمِنة ضدّ من خالفها الرأي. وقد غرق في هذه الاستعمالات عديد الكتّاب العرب ممن لم يتهيّأ لهم الإدراك الموضوعي لتاريخ الكنيسة. فصاروا يعتبرون كل ما لم ترض عنه الكنيسة الغربية بدعة، ولو كانت هذه التيّارات والمذاهب معبّرة عن الواقع الشّرقي ورؤيته وتصوّراته للمسيحيّة، إذ أعتبِر المارقيون هراطقة، وهو خطّ لاهوتي دعا إليه بريلّوس البصري، من بصرى الشام، في الولاية العربية الرّومانية، خلال القرن الثّاني. وملخّص رأي صاحبه أن المسيح خال من أي مسحة ألوهية في ذاته، ولا ألوهية إلا ألوهية الآب التي حلّت فيه. واعتُبِر الأريوسيون الموحّدون ـ أتباع الكاهن اللّيبي آريوس الذي عاش في بداية القرن الرّابع م ـ هراطقة، وقد انتشر مذهبه في شمال أفريقيا أساساً وعلى ضفاف المتوسّط، والذي عقد لأجله مجمع نيقية الشهير سنة ٣٢٥م.

والأمر نفسه كان مع الآشوريين الذين عُدّوا هراطقة، وهم نساطرة رفضوا المذهب الرّوماني وشقّوا عصا الطاعة لروما. وتعود نسبتهم إلى ثيودوروس المصيصي، المدعو نسطوريوس، وهو يتحدر من أسرة آرامية عربية نزحت إلى شمال الشّام من بلاد العراق التابعة في ذلك الوقت للدّولة الفارسية الساسانية، وقد مات نسطوريوس بعد خلعه في المنفى، في صحراء مصر الشرقية. ويتوزّع أتباع تلك

الطائفة في تاريخنا الرّاهن بين مجموعتين: إحداها توالي البطريرك المقيم بمورتون غروف بالولايات المتحدة الأمريكية، في حين توالي المجموعة الثانية بطريركية بغداد التي بعثت سنة ١٩٦٨. ويمثل الآشوريون قرابة ٧ بالمئة من العدد الجملي لمسيحيي العراق.

داخل هذا التّنافس السّلطوي الكهنوتي، عرفت المركزيّة السياسيّة للبلاد العربية فتوراً وحالات تدهور في عديد الفترات، كان أثرها جليّاً وخطيراً في المسيحية، الأمر الذي جعلها تعيش داخل مستلزمات متناقضة ـ وأحياناً مغتربة ـ مع واقعها التاريخي الاجتماعي. فهذا الولاء اللّاتاريخي لمراكز القوى الخارجية غالباً ما زعزع تجذّرها في واقعها، وصدّها عن فاعليتها. وربما استشعر هذا الهمّ المنتمي إلى المسيحية عقدياً قبل أن يعيه المنشغل بها حضارياً. يشير الأب غابي هاشم، في مجلة **المسرّة** ضمن ملفّ «توحيد الكنيسة: متى وكيف؟»[٩]، وهو من الآباء البولسيين (حريصا)، إلى واقع الاختراق لكنيسة الرّوم الكاثوليك الحالي قائلاً: «عليها كخطوة عملية أن تثبت أنها كنيسة شرقية أصيلة، وأن تستعيد استقلالها الإداري بعد إيضاح علاقتها بروما وإيضاح مفهومها لـ «الشّراكة المزدوجة»».

فاضطراب العلاقة مع روما لم ينته بإكراه قلب كنائس المشرق، كنيسة الموارنة، على الاعتراف بهيمنتها عليها، بل شرعت روما كما يرى جورج خضر، مطران جبلَ لبنان للرّوم الأرثوذكس، في إعادة بنينة لاهوتية مستجدّة، أنشأت بموجبها كنائس تابعة لها، حتى نشأ من الآشوريين الكلدان الكاثوليك في العراق، ومن الأرثوذكس الرّوم الكاثوليك، ومن الأرمن الأرثوذكس الأرمن الكاثوليك، ومن السّريان الأرثوذكس السريان الكاثوليك. ولما رفض الأرثوذكس قرارات مجمع فلورنسة ١٤٣٩م صاروا في نظر البابوية، لا هراطقة فحسب، بل عصاة ينبغي تأديبهم.

كانت كنيسة الموارنة ولا تزال محورية بالنّسبة إلى روما لما تلعبه من دور نافذ في التحكّم بكنائس العرب روحياً وضمان ولائهم سياسياً، إذ كان ينشط الاهتمام بتعهّد ذلك الفضاء بالتعميد الولائي كلّما دبّ وهن في شوكته السّياسية. فعندما بدأت تلوح مظاهر العجز في الدولة العثمانية، عمل البابا غريغوريوس الثالث عشر خلال فترة تعيينه (١٥٧٢ ـ ١٥٨٥) على استيعاب الواقع المسيحي المستجد، فعجّل بتأسيس المعهد اللّاهوتي الماروني (Collegium Maronitarium) في روما عام ١٥٨٥م، لتأهيل

(٩) انظر: غابي هاشم، «ملف: توحيد الكنيسة: متى وكيف؟،» **المسرة** (بيروت) (٢٠٠٤)، ص ٨٠.

الشبّان الموارنة للمناصب الكنسية في بلدانهم، بعد أدلجتهم كاثوليكياً، ولتتواصل الرّعاية لاحقاً بإرسال الأب اليسوعي جيروم دانديني في سنة ١٥٩٦م، وتكليفه بعقد مجمع للكنيسة المارونية في دير قنّوبين وإدخال تحويرات على نظامها الكنسي يرضي الكنيسة الكاثوليكية. كما تم مع سنة ١٦٠٨م اختيار أحد خرّيجي المعهد المذكور، يوحنّا مخلوف، بطريركاً على الكنيسة المارونية ثم تلاه إسطفان الدويهي في فترة لاحقة. والملاحظ أن عمليّات الدّمج والتأطير للكنيسة المارونية، بحسب ما ترتضيه روما، امتد على فترات طويلة، لعل آخرها ما تم مع المجمع الماروني في دير اللّويزة سنة ١٧٣٦، والذي تم فيه الدّمج النّهائي والقانوني للموارنة وروْمنَتِهم. فمساعي التعهّد المتواصلة للموارنة، عملياً ورمزياً، من طرف الكنيسة الكاثوليكية كان شغلاً وهمّاً مستمرّاً خشية ارتداد الوعي على انحرافاته، لضمان التبعية والتوغّل في فروع كنائس استعصت على الترويض في ماضي تاريخها.

خامساً: ضعف الدّولة العثمانية وآثاره المتنوّعة

كانت البعثرة الحديثة للمسيحية العربية منجرّة أساساً عن تدهور بنيوي ضرب الدّولة المركزية. سنتولى الإشارة إلى تلك المظاهر من خلال التطرّق إلى بعض المحطّات ذات الصلة بالموضوع. كانت الانطلاقة مع تدشين اتفاقية مع جمهورية البندقية، خوّلت لها بمقتضاها حماية الفرنسسكانيين في الأرض المقدّسة، وما تلاها من إقرار امتيازات أجنبية، تجارية خاصة، منحها السّلطان سليمان القانوني للرّعايا الفرنسيين بناء على ما عقده مع فرنسوا الأوّل ملك فرنسا سنة ١٥٣٦م، والذي تطوّر لاحقاً مع الملكين الفرنسيين، لويس الرابع عشر ولويس الخامس عشر، باعتبارهما راعيين للمسيحيين اللّاتين الموجودين في الإمبراطورية العثمانية. هذه الامتيازات التجارية أصلاً، أخذت دائرتها تتّسع، كما بدأت آثارها تتعمّق وتتقوّى، حيث شملت دولاً أخرى من أوروبّا، وأصبحت سبيلاً لحماية أفراد من رعايا الدّولة العثمانية عن طريق منحهم جنسية البلدان الأجنبية. وما إن حلّ منتصف القرن الثامن عشر حتى تم الاعتراف بفرنسا، من طرف الكرسي الرّسولي والقوى الأوروبية، حاميةً للمسيحيين الموالين لروما. ولسنا نودّ هنا أن نفصّل هذه القضية لأن الذي يهمنا هو استغلال الدّول الأوروبية هذه الامتيازات لبسط حمايتها على طوائف معينة، لأنها كانت تحاول الانتقال إلى مذهب جديد هو مذهب تلك الدولة العلمانية في أوروبا، الأمر الذي حوّل مسيحيي الوطن العربي ـ على حد تعبير اللّبناني جوزيف مايلة ـ إلى «زبائن» وأدوات،

حتى صاروا ورقة ضغط في صراع القوى الأوروبية في ما بينها، والتي ركّزت هدفها الاستراتيجي النهائي على تفتيت الإمبراطورية العثمانية[١٠].

وقد اشتدّ التفتيت الدّاخلي للكنائس العربية بفعل قدامة مؤسّسة الملل التي أرستها الدّولة العثمانية، والتي هيّأت لرهنها بالخارج. ويتلخّص نظام الملل ذلك بإيجاز في اعتراف مرسومي من الآستانة بثلاث ملل، من غير المسلمين، داخل الإمبراطورية خاضعة لهياكل الارتباط والتسيير التقليديّة، وهي: الملّة اليهودية، وحشرت ضمنها كافة المذاهب، والحال أن بعضها يختلف اختلافاً كلّياً عن غيرها، مثل يهود السّامرة؛ وملّتان بين المسيحيين، وهما ملّة الرّوم الأرثوذكس البيزنطيين، وملّة الأرمن من ذوي الطّقس السّرياني. يقول الحسن بن طلال[١١]: «هذا النظام العثماني للملل غير الإسلامية ولّد مشاعر عميقة من السّخط وعدم رضى في صفوف الطوائف المسيحية غير المعترف بها أو باستقلالها الكنسي في العراق والشّام، عدا الموارنة الذين كانوا منذ القرن الثاني عشر قد قبلوا بالسيادة البابوية. لكن لم تقبل الكنيسة المارونية بالطقوس الكاثوليكية الرّومانية (اللّاتينية) وظلّت محافظة على شخصيتها الأصلية.

للتوضيح نشير إلى أن ما شاع مع المؤرّخين المسلمين، مثل الشهرستاني (١٠٧٦ ـ ١١٥٣) في **الملل والنحل**، وابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦) في **المقدّمة**، والقلقشندي (١٣٥٥ ـ ١٤١٨) في **صبح الأعشى**، من تقسيم نصارى البلاد العربية إلى ثلاثة تكتّلات، بحسب الموقف من سرّ التجسّد: النّساطرة الذين يقولون بأقنومين وطبيعتين في المسيح؛ اليعاقبة، ومنهم الأقباط، الذين يقولون بأقنوم واحد وطبيعة واحدة؛ والملكانيون الذين يقولون بأقنوم واحد وطبيعتين، ليس له مراعاة مع ما طرأ من مستجد، كما نشير الى أن هذه التقسيمات قد صارت لاتاريخية اليوم في ظل تبدّلات هزت ولاءاتها.

وقد كانت الكنيسة المارونية سبّاقة في ارتباطها بروما، فنظراً إلى ما حظيت به، مثّل ذلك الإغراء هزهزة للتجمّعات العرقية والدّينية الهشّة التي عانت، سواء في فترة المماليك أو في فترة العثمانيين. فبسبب اتحاد الموارنة مع روما تمتّعوا بدعم الدول الأوروبية الكاثوليكية وحمايتها، الأمر الذي جعلهم لا يأبهون بتصنيف الدّولة العثمانية لهم في صنف ملّة الأرمن. بيْد أن النساطرة واليعاقبة استاؤوا من هذا التصنيف أشدّ

---

(١٠) A cura di Andrea Pacini, *Comunità cristiane nell'islam arabo: La Sfida del futuro*, universi culturali e modernità (Torino: Edizione Fondazione Giovanni Agnelli, 1996), p. 41.

(١١) انظر: الحسن بن طلال، **المسيحية في العالم العربي**، ص ١٠٨.

الاستياء، لكون الجماعتين مختلفتين عن الأرمن عرقاً ولغة، برغم مشاركة اليعاقبة الأرمن القول بمذهب الطّبيعة الواحدة للمسيح. وما إن عاين المبشّرون الكاثوليك في العراق والشّام مشاعر الاستياء لدى هاتين الطائفتين، حتى سارعوا إلى عرض مخرج لهما من ذلك، وهو الاقتداء بالموارنة، واقترحوا عليهما الدّخول في اتحاد مع روما يغنيهما عن الاعتراف العثماني، بل يعطيهما أكثر من ذلك.

فالجوّ العام الذي كان مخيّماً بين الأقلّيات المسيحيّة العربية جرّاء أوضاع المعاناة كان منذراً بالتّدهور، ما هيّأ الاستعداد للتنكّر لعديد الروابط في سبيل تحسين أوضاعها، وجد دفعه في تمتين عرى التواصل مع كنائس وقوى خارجية. وقد تم في مرحلة أولى مع الكنيسة الكاثوليكية، ثم في مرحلة لاحقة مع الكنائس البروتستانية.

سادساً: التبشير الخارجي وزعزعة الأساسات

كان لأوروبا المتحفّزة، مع مطلع العصور الحديثة، لالتهام ما وراء المتوسّط اقتصادياً، دعم وافر من كنيسة صارت فيها بضاعة الخطاب الدّيني تشكو كساداً في الداخل، وتتطلّع إلى التسويق في الخارج، مزمعة فيها لتصفية آخر معاركها مع «المحمدّيين» والتعهّد بالتعميد المتجدّد للمنحرفين من أتباع المسيح الساكنين أرض الكتاب المقدّس. فكان أن تخصّص الآباء البيض، أحد التفرّعات النّشيطة للكنيسة الكاثوليكية بحيز شمال أفريقيا، لما تربطهم بالاستعمار الفرنسي من صلة قربى، وما صحب ذلك من تداعيات إحياء كنيسة القدّيس أوغسطين بعد تجاوزها على أيدي أبناء البلاد الأهليين. وتكلّف بالعمق الأفريقي للبلاد العربية المبشّر دانيالي كومبوني (١٨٣١ ـ ١٨٨١)، الفيروني الأصل الذي يعد أب المسيحية الدخيلة في السودان، وما ربطته من صلات متينة بالاستعمار الإنكليزي، في حين كان الشرق مشاعاً بين جلّ تقليعات التأويليات اللّاهوتية التي أنتجتها المراجعات الغربية للفكر المسيحي، وما أفرزته من تحالفات مستجدة مع المؤسّسة السياسية.

يقول الحسن بن طلال: «فقد كانت المحاولات التبشيريّة الكاثوليكية تنظر إلى المسيحيين العرب التابعين للكنائس الأرثوذكسية الأصليّة على أنهم خوارج لأنهم لا يقبلون بسلطة البابا. فالقضيّة لم تكن محض محاولة لإرشادهم بل الأصل فيها أنها محاولة لإخضاعهم...» لكن ثمار العمل التّبشيري الرّوماني فقد بدأت بالظهور في أواسط القرن السّابع عشر، إذ اعتنق عبد العال أخيجان المارديني اليعقوبي الكثلكة وفرّ إلى لبنان، وهناك سِيمَ مطراناً سريانياً كاثوليكياً على حلب على يد البطريرك

الماروني، لكن بطلب من القنصل الفرنسي في حلب ـ والسِّيامة هي وضع اليد على رأس المستخلَف لمنحه كاريزما روحية في نطاق ما عرف بـ «الخلافة الرّسولية». ولِدت بطريركية السّريان الكاثوليك، ونمت وأغدقت الأموال على كنائسها، كما فتحت أبواب كلّية القديس يوسف التي أنشئت سنة ١٨٧٥ أمام أبناء الطائفة الجديدة(١٢).

وحتى تتفادى الكنيسة الكاثوليكية التواجه مع الحسّ العروبي الذي بدأ يدبّ في مقابل سياسة التتريك، تجاوزت مفهوم الإخضاع الشّامل للكنائس المشتّتة، وتركت لها حرية المحافظة على فولكلورها التقليدي، مع اشتراط طاعتها للكرسيّ المقدّس، والذي تطوّر لاحقاً إلى ولاء كهنوتي.

كانت التكتّلات الكنسيّة الغربيّة الأساسيّة، الكاثوليكية والبروتستانية، جادة في الاستحواذ على تجمّعات المسيحيّة العربية لضمان تبعيتها إليها، والتي ليست في الحقيقة سوى امتداد لعملية إخضاع أشمل وأوسع لقوى استعمارية متطلّعة الى التهام تركة الرّجل المريض. فكان استهداف التكتّلات الرئيسية باستعمال كافة وسائل الإغراء معها نحو الخارج، والتخويف لها من الداخل، فاستصيغت في مصر من الجماعة القبطية الطّائفة الاتحادية التي سمي أتباعها «الأقباط الكاثوليك» تمييزاً لهم من «الأقباط الأرثوذكس»، جرى ذلك عام ١٧٤١م بإعلان الأسقف القبطي أثناسيوس دخوله تحت طاعة روما، وولاءه واتباعه المذهب الكاثوليكي، برغم أن الكنيسة القبطية استصرخت منذ ١٧٣٠ السّلطات العثمانية، ولكن لا حياة لمن تنادي. ولكون عملية الاختراق المستجدّة تطلّبت وقتاً للتجذّر، فقد مثّلت الحملة الفرنسية على مصر دافعاً للمبشّرين الكاثوليك لترسيخ أقدامهم في القاهرة، الأمر الذي جعل بعض الأقباط ينجذبون إلى الكثلكة، وتأخّر إحداث كنيسة مستقلّة حتى عام ١٨٩٥. كما بعثت الكنيسة الإنجيلية القبطية على يد مبشّرين أمريكيين عام ١٨٥٦.

وتم اتباع النهج نفسه مع كنيسة أنطاكية، فصارت مع عام ١٧٢٤ خمس كنائس: رومية أرثوذكسية، ورومية كاثوليكية، وسريانية أرثوذكسية، وسريانية كاثوليكية، ومارونية. وبالمثل ساهمت عوامل أخرى في شرذمة الكنائس في البلاد العربية، فقد يسّر القائمون على شؤون الطائفة الأرثوذكسية في بطريركية أنطاكية والقدس مثلاً، وهم من العنصر اليوناني كما ذكرنا سلفاً، الاختراق الكاثوليكي في المنطقة، بما أهملوا به شؤون تجمّعات المؤمنين تعليماً ورعاية وعناية روحية.

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

ومن جانب آخر، فما كان متيسّراً للتبشير البروتستانتي أن يأخذ سهمه من تقاسم تركة الشّرق الدينية حتى يسوّي خصوماته مع الكنيسة الكاثوليكية المركزية في أوروبا. لذلك كان وصوله متأخّراً نوعاً ما، إذ كان ذلك مع مطلع العشرينيات من القرن التاسع عشر، عندما حلّ الإنجيليون، أتباع الحركة الإنجيلية (Evangelism) ببيروت، وأسّسوا ما عرف بـ «إرسالية فلسطين» (Palestine Mission) التي انبثقت عن المجلس الأمريكي للمفوّضين عن الإرساليات الأجنبيّة في مدينة بوسطن الذي كان خاضعاً لطائفتي المشيخية (Presbytarian) والجمهورية. ثم جرى توسيع الإرسالية لاحقاً لتشمل حسب التسمية والنشاط سورية والأرض المقدّسة. وما إن حل منتصف القرن التاسع عشر حتى كانت الإرسالية قد أسّست أولى مدارسها ومعاهدها اللّاهوتية في بيروت والمناطق الدّرزية من جبل لبنان، منطلقة في أدلجة أوائل البروتستانت العرب. وبفعل تلك الأنشطة تحوّل عدد من العرب على ضفّتي نهر الأردن، وأغلبهم من طائفتي الرّوم الأرثوذكس والرّوم الكاثوليك، إلى البروتستانتية على المذهب الأنغليكاني.

وبفعل صراع الغنيمة الرّوحية المتجاوز لأدنى خلقيات المراعاة للخصوصيات الثقافية للمنطقة، كان لا بدّ من إعادة ضبط الأدوار بين القوى الدّينية الوافدة وإفرازاتها ومولّداتها بحسب مقتضيات الميدان. فقد دخلت جلّ كنائس البلاد العربية، خلال القرون الثّلاثة الأخيرة، تجربة حرجة تتجاوز إرادتها ومقدّراتها، ولا تزال تواصل تبعاتها حتى الرّاهن المعاصر، وما محاولات التوحيد والتقريب المتعثّرة في التاريخ الحالي سوى أحد تجلّياتها.

فالهيئة المعاصرة لمجلس كنائس الشّرق الأوسط التي تعمل إلى جنب «مجلس الكنائس العالمي»، والخاضعة لهيمنة إنجيلية، أي بروتستانتية، تصطفّ فيها أيضاً العائلة الكاثوليكية التي تضم ثماني كنائس (المارونية، والرّومية الكاثوليكية، واللّاتينية، والسّريانية الكاثوليكية، والقبطية الكاثوليكيّة، والكلدانية الكاثوليكيّة، الأرمنية الكاثوليكيّة، والآشورية)؛ والعائلة الأرثوذكسية وتضم كنائس الرّوم الأرثوذكس في بطريركيات أنطاكية والإسكندرية والقدس وقبرص؛ والعائلة الكنسية الشرقية القديمة وتضم كنائس الأرمن الأرثوذكس، والسّريان الأرثوذكس، والأقباط الأرثوذكس)؛ والعائلة الإنجيلية وتضمّ الكنيسة (المشيخية، واللّوثرية، والاستقلالية، والأسقفية، لكن هذا التكتّل الهشّ والفسيفسائي لم يشفع دون انتقادات الكنائس الأرثوذكسية بخاصّة، باعتبار المجلس يتكوّن من وكلاء مرسلين ومجالس إرساليات أجانب. لذلك يبقى بلوغ

الكنائس العربية وحدتها الممتنعة في الزّمن الحديث رهين مراجعة يخاطب فيها لاهوت الكنيسة واقعه.

سابعاً: الرّهان على تحوير العقول

راهَن القسّ ـ المبتسم البشوش ـ الآتي من خلف البحار على المؤسّسة التعليمية والثقافية أية مراهنة، وكان لضعف الدولة المركزية الأثر الواضح في تعدّد مصادر التعليم المؤدلجة، والتي انهمك كل صنف في صنع أتباعه وأنصاره حسبها. يقول وجيه كوثراني: «فحين كان أبناء الموارنة في جبل لبنان يتربّون في المدارس الفرنسية ذات النزعة الدّينية المحافظة، كان كثير من أبناء التجار المسيحيين المدنيين يحصّلون ثقافتهم في المدارس الإنجيلية الإنكليزية والأمريكية... هذا في حين كان أبناء التجّار والحرفيين من المسلمين بشكل عام يتلقّون تعليمهم في المدارس الخاصة الإسلامية (المقاصد ومدرسة الشيخ عبّاس في بيروت). بيد أن المؤسّسات الثقافية المهيمنة، بقيت في الحي المديني الإسلامي وفي القرية الإسلامية الريفية، هي المسجد وحلقات العلماء والكُتّاب، والاجتماعات المنزلية لدى الأعيان والوجهاء...»(١٣).

باختصار، في أواخر القرن التاسع عشر صارت للتعليم وظيفة أيديولوجية ذات صلة بالاتجاهات السياسية التي تنحو نحوها القوى الاجتماعية في الداخل، والتي اعتمدت على بعضها السياسات الاستعمارية الأوروبية. ففي حين أمّن التعليم الإرسالي الفرنسي والإكليركي الماروني إدارة أجهزة جبل لبنان وأصدقاء لفرنسا في كل سورية، أمّن التعليم الإنجيلي الأمريكي دعاة لـ «الديمقراطية الغربية» متحمّسين لاحتذاء النموذج الغربي السياسي، وأمّن التعليم الرسمي العثماني والإسلامي الشعبي بشكل عام استمرارية ثقافة عربية إسلامية تراثية، تغذّت منها أيديولوجيا الجماهير الإسلامية في موقفها السياسي المعادي للاستعمار.

فالتعليم التبشيري في بلاد المشرق ما كان دعماً للتشكّلات الدّينية المحلّية وربطاً لها بهويتها وتعريفا لها بثقافتها، أو توعية لها بشبكات الاستغلال والتوظيف، بل كان أساساً مسعى لربطها بولاءات خارجية. يصف جبران خليل جبران هذا الواقع السلبي الناتج من تعدّد الولاءات الثّقافية والسياسية في الرّبع الأول من القرن العشرين قائلاً: «ففي سورية مثلاً كان التعليم يأتينا من الغرب بشكل الصّدقة، وقد كنّا ولم نزل نلتهم

(١٣) انظر وجيه كوثراني، في: **المسيحيون العرب: دراسات ومناقشات.**

خبز الصدقة لأننا جياع متضوّرون، ولقد أحيانَا ذلك الخبز، ولما أحيانَا أماتنا. أحيانا لأنه أيقظ جميع مداركنا ونبّه عقولنا قليلاً، وأماتنا لأنه فرّق كلمتنا وأضعف وحدتنا وقطع روابطنا وأبعد ما بين طوائفنا، حتى أصبحت بلادنا مجموعة مستعمرات صغيرة مختلفة الأذواق متضاربة المشارب، كل مستعمرة منها تشدّ في حبل إحدى الأمم الغربية وترفع لواءها وتترنم بمحاسنها وأمجادها. فالشاب الذي تناول لقمة من العلم في مدرسة أمريكية تحول بالطبع إلى معتمد أمريكي، والشاب الذي تجرّع رشفة من العلم في مدرسة يسوعية صار سفيراً فرنسياً، والشاب الذي لبس قميصاً من نسيج مدرسة روسية أصبح ممثلاً لروسيا»(١٤).

ثامناً: من يحصي المسيحيين العرب؟

من تناقضات التعامل مع الواقع الدّيني في البلاد العربية أن صارت حتى إحصاءات الداخل تُستورَد من الخارج. فما زالت أغلب البلدان تتستّر على أعداد المتديّنين بأديانها والمتمذهبين بمذاهبها، والتابعين لطوائفها، وهي ممارسة نَعامية في زمن صار فيه الإحصاء والتعداد والحصر من لوازم برامج التنمية والتطوير والتأهيل؛ كل ذلك بدعوى أن العملية من شأنها أن تؤثّر في الوحدة الوطنية، وكأن الوحدة الوطنية يتناقض رص صفوفها مع المعرفة والإلمام بحقائقها. ولذلك تبقى الأعداد الحالية المقدّمة، التي نجدها متناثرة لدى بعض الكتّاب العرب تقريبية، أو منقولة عن أجانب، ولا تفي بالغرض هي أيضاً. فهي جزئية وعامة، هذا إن سلمت من التضخيم والتقريب لأسباب عدّة، وسنعرض نموذجاً عنها لاحقاً.

فبحسب ما ذكره الحسن بن طلال، يوجد في مصر ستّة ملايين ممن يدينون بالمسيحية، أي ما يساوي ١٢,٥ بالمئة، في حين حسب الإحصاء الرسمي لسنة ١٩٩٥ فإن العدد يساوي ثلاثة ملايين و٣٠٠ ألف، وأما إحصاءات الأطراف المعارضة فهي بين ستّة وعشرة ملايين، أي ما بين ١٠ و٢٠ بالمئة؛ وفي لبنان هناك مليونان، ما يساوي ٤٠ بالمئة؛ وفي سورية نصف مليون، ما يساوي ٦ بالمئة؛ وفي العراق أيضاً نصف مليون، ما يعادل ٣ بالمئة؛ وفي الأردن وفلسطين معاً نصف مليون، ما يساوي ٦ بالمئة.

وأما توزّع المسيحيين العرب بحسب المذاهب: نجد الأقباط خمسة ملايين؛ والرّوم الأرثوذكس مليوناً؛ والموارنة مليوناً؛ وأرمن البلاد العربية أربعمئة ألف، نصفهم

(١٤) جبران خليل جبران، **جبران خليل جبران والقومية العربية: صفحات من أدب جبران**، قدّم له نبيل كرامة (بيروت: الرابطة الثقافية، [١٩٦١])، ص ٦١ ـ ٦٢.

في لبنان؛ والكلدان ربع مليون؛ والآشوريين خمسين ألفاً. كما يبلغ عدد البروتستانت في البلاد العربية ١٨٠ ألفاً أو يزيد، منهم ١٣٠ ألفاً في مصر، و٢٥ ألفاً في لبنان، وبعض الألوف موزّعة بين تجمّعات مذهبية صغرى.

أما يوسف كورباج وفيليب فارجس فقد أعدّا إحصاء سمّياه **المسيحيّون واليهود في الإسلام العربي والتركي**(١٥)، ننقل عنهما أعداد المسيحيين في البلاد العربية بحساب الألف: الأقباط (٣,٢٩٧,٥)؛ الإغريق الأرثوذكس (٩٥٩,١)؛ الموارنة (٥٢٩,١)؛ الملكانيون (٤٤٢,٨)؛ الكلدان (٤٠٢,٤)؛ الأرمن الرسوليون (٣٤٨,٤)؛ السريان الأرثوذكس (١٤٦,٣)؛ اللاّتين (٨٦,٣)؛ البروتستانت (٨٠,٨)؛ السريان الكاثوليك (٩٩,٤)؛ الآشوريون (١١٠,٣)؛ الأرمن الكاثوليك (٥١,٢). ويكون المجموع العام ٦,٥٥٣,٦ بنسبة مئوية تعادل ٦,١ بالمئة.

كما نجد إحصاء تقريبياً لدى جان بيار فالونيي بعنوان: **حياة وموت مسيحيي الشرق: من القدم إلى أيامنا**(١٦) تتراوح فيه الأعداد كالتالي: في مصر بين (٦ ـ ٨ ملايين)؛ العراق (بين ٥٠٠,٠٠٠ ـ ٦٠٠,٠٠٠)؛ الأردن (بين ١٠٠,٠٠٠ ـ ١٢٠,٠٠٠)؛ سورية (بين ٧٥٠,٠٠٠ ـ ٩٠٠,٠٠٠)؛ لبنان (بين ١,٣ ـ ١,٥ مليون)؛ فلسطين (١٨٠,٠٠٠).

وتبقى نواح أخرى من البلاد العربية مثل السودان وجيبوتي وغيرها مسقطة من الكتابات العربية حول المسيحية، ولم تول شأناً برغم أهميتها وحساسيتها، وغالباً ما تتناولها التقديرات الغربية ضمن إحصاءاتها العامة بشأن أفريقيا. وفي نطاق إحصاء عالمي، من إعداد الكنيسة الكاثوليكية(١٧)، نجد ذكراً لأعداد الكاثوليك في السودان، بمقدار ٣,٨٣٦,٠٠٠ معمّد، وبنسبة مئوية من التعداد العام تساوي ١٢,٠٦ بالمئة. كما بلغ عدد الكاثوليك في جيبوتي ٧,٠٠٠، بنسبة مئوية من العدد الإجمالي ٩,١ بالمئة.

وقد انتقينا من الإحصاء المذكور بعض الأرقام المتعلّقة بالبلاد العربية وجدناها مفصّلة بحسب كل بلد، آثرنا تجميعها هنا لإعطاء رؤية شاملة. فقد بلغت أعداد المكلّفين

---

(١٥) Youssef Courbage et Philippe Fargues, *Chrétien et juif dans l'islam arabe et turc* ([Paris]: Fayard, 1992).

وقد تناولاه بالمراجعة سنة ١٩٩٥.

(١٦) Jean-Pierre Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient: Des Origines à nos jours* ([Paris]: Fayard, 1994).

(١٧) *Annuarium Statisticum Ecclesiae = Annuario Statistico della Chiesa* ([Civitas Vaticana]: Typis Polyglottis Vaticanis, 2001).

بالخدمة الرّسولية الكاثوليك في البلاد العربية كالتالي: الأساقفة: ١٤٧، القساوسة: ٣,٣٦٦، الشمامسة القارّون: ٥٢، رجال دين ممن ليسوا قساوسة: ٦٠٠، الراهبات: ٧,٠٩٤، أعضاء في مؤسسات لائكية رجالية: ١، عضوات في مؤسسات لائكية نسائية: ١٧، المبشّرون اللائكيون: ٤٨، المدرّسون الدّينيون: ٩٦٩٥. علماً أن الرّصد لم يتناول كافة الأنشطة بالحصر الدقيق، ولم يتم تعداد سوى ما قدمت بشأنه تقارير فحسب، مما يعني أن الأرقام الحقيقية تفوق ما ذكرنا.

أما عن أعداد التلاميذ والطّلبة في المؤسّسات التّربوية والتعليمية، التابعة للكنيسة الكاثوليكية في البلدان العربية خلال العام نفسه فهي كالتالي: عدد مدارس الأمومة: ١٠٢٦، وتضم: ١٢٨,١٧٣ صبيّاً؛ المدارس الأساسية وعددها: ١,٠٢٨، وترعى: ٤١٢,٦٦٦ تلميذاً؛ المعاهد الثّانوية وعددها: ٣٨٨، وترعى: ١٩١,٣٨٥ تلميذاً؛ أما أعداد الطلبة في المؤسّسات العليا فقد بلغ: ٤٤٢٤ طالباً، في حين في المؤسّسات اللّاهوتية العليا فقد بلغ: ٣٤٦٢، وفي مؤسّسات عليا أخرى فقد بلغ العدد: ٢٧٥٥١ طالباً.

ما ذكرناه سلفاً كان بشأن أعداد المسيحيين بالمولد والنّشأة، أما ما يخص المتحوّلين من الدّيانة الإسلامية إلى المسيحيّة، أو المرتدّين بعبارة فقهية، فلا يزال الجدل محتداً بشأن مفهوم تلك الفعلة ومشروعيتها من عدمها، لذلك تعرف تكتّماً بشأن حيثياتها، سواء من السلطات القائمة أو من الأطراف العاملة في التبشير في أوساط العرب. ففي الجزائر مثلاً، نجد تركيزاً تبشيرياً على منطقة القبائل خصوصاً، بما توجه نحوها من قنوات إذاعية تبث بالأمازيغية، ومن مساع لنشر الإنجيل المكتوب بالتفانيغ، أي الأبجديّة الأمازيغية، مستغلّة في العملية حالات الفقر والتهميش التي تعرفها تلك المنطقة البائسة، كما نجد بعض المحطات الإذاعية التي تبثّ بالدّارجة المحلّية التونسية وترمي إلى الأغراض السالفة نفسها. وعموماً تبقى أعداد المتحوّلين إلى المسيحية متكتَّماً عليها، فرئيس الأساقفة في الجزائر هنري تيسيي، في كتابه الجديد **مسيحيون في الجزائر ـ الكنيسة الواهنة**[١٨]، يشير ويلمّح إلى حالات التحوّل دون التصريح بأعدادها.

عموماً، تبقى البلاد العربية في حاجة ملحّة إلى مراصد دينيّة يسهر عليه أبناء البلد، تتابع من خلالها كافة تجلّيات الظواهر والشرائح الدّينية، فلا يمكن التطلّع

(١٨) Henri Teissier, *Cristiani in Algeria: La Chiesa della debolezza* (Bologna, Italia: Editrice missionaria italiana, 2004).

نحو التنمية والحداثة، والمقاربة للقطاع الدّيني لا تزال مغرقة في تعامل مبسّط مع الوقائع.

تاسعاً: تجديد المقاربة العربية

تنتشر إسقاطات تعميمية جمّة في الفكر العربي عند الحديث عن الكنيسة، فغالباً ما تحشر المسيحية العربية خطأً ضمن تاريخ الكنيسة الغربية، أو بشكل أدق ضمن تاريخ الكنيسة الكاثوليكية التي انتهكت كرامة الإنسان وفكره في عديد المناسبات. والحال أن المسيحية العربية ما عرفت طيلة تاريخها تلك الممارسات، ومن الخطأ تحميلها ما لم تفعله. ولذلك لا بد من بناء تاريخية مستقلّة للكنيسة العربية لتجنّب الاتهامات العفوية المنجرّة عن ذلك.

كما أن هناك في المقابل تسطيحاً للتجربة المسيحية داخل التاريخ العربي والإسلامي، فغالباً ما تتجاوز ممارسات سلطوية ظالمة ذهب ضحيتها المسلم كما ذهب المسيحي، وجرى التخفي عليها باسم المحافظة على الوئام بين أبناء الدّيانتين، والأولى أن تعالج مسبّبات تلك الممارسات لتجنب تكرارها.

ونرجع تلك الممارسات إلى غياب تمييز للحدود الفاصلة بين القدح الدّيني والتهجّم الملّي من جانب، والمقاربة العلمية والنقدية من ناحية أخرى. فعدم التفريق بين هذين الحقلين غالباً ما منع وحدّ من مغامرة العقل مع التراث الكتابي المسيحي. لقد لمست مثلاً ـ من حيث الكمّ ومن حيث النوعية ـ قلّة الكتابات العربية في المسيحية، والأناجيل، والرسائل، مقارنة بما كتب حول اليهودية، وإن كان هو أيضاً يغلب عليه الطابع الذاتي لا العلمي. فكل عملية نقد أو تحليل للنصّ المقدّس المسيحي من خارج معتنقيه غالباً ما عدّت شكلاً من أشكال التهجّم، والحال أن علم نقد الكتب المقدسّة هو علم «عربسلامي» أصيل اختطف في التاريخ الحديث من المفرّطين فيه، وطوّرت فيه عديد التخصصات العلمية في الغرب.

ولذلك انتشرت عديد الطروحات اللّاواقعية في الفكر العربي الحديث، تعيد أساطير وانحرافات شائعة، كون المسيحية ديانة قلبية وروحية وغير واقعية، وهي إحدى الترويجات الخاطئة التي شاعت بفعل مفاهيم الرّهبنة والفصل القسري الذي سلّط على الكنيسة في الدائرة المدنية والدائرة الدّينية. والحال أن التجربة المسيحيّة العربية لم تعرف هذه التقسيمات الناشئة داخل الممارسة الغربية، لذلك تبقى عديد الأحكام

بشأن المسيحية العربية في حاجة إلى تصحيح ومراجعة، ولا بد لأجل بيان تهافتها من إعلاء محاور اللّاهوت السياسي، واللّاهوت العملي، ولاهوت التحرير، في مدلولاتها المتناغمة مع واقعها الحضاري.

فالأمر يتطلب تمييز عديد الأمور المتعلّقة بالتراث الدّيني للمنطقة بكافة طبقاته ومراحله ونوافذه، ولا ينبغي أن تحشر العملية بهتاناً مع الممارسات التبشيرية الخارجية، فلكم عانت المسيحية العربية هذا المزج والضمّ، إذ داخل تلك التناقضات التي لم يحقق فيها العقل تعامله الواعي والرّصين، سواء مع تراثه أو مع واقعه، تم التوظيف من خارج لتلك الموانع بدعوى تسلّط التشريعات التي يهيمن فيها الإسلام على السّاحة، وطالبت الدّوائر الخارجية بمكان في الفضاء العربي، قبل أن يقع التطرّق إلى المسيحية العربية وهمومها وحقوقها وواجباتها. فتطوير الفكر المسيحي العربي هو مسؤولية جامعة، لأن في متانته دعماً لاستقلالية أتباعه وتحرّراً لهم من الهيمنة الخارجية. فأي صواب أن تعاني منتوجات الفكر المسيحي العربي المحاصرة، وما معنى أن تصادر مجلّاته مثل **الفكر المسيحي** و**بين النهرين** و**المشرق** و**المسرّة** وتلاقي من التضييق والرقابة؟

التخوّفات السائدة والمغالطات الشائعة قد خلفتها أساساً تدخلات دوائر دينية غربية أحجمت كثيراً عن التعامل التلقائي، ولذلك هناك إلحاح لتمييز المسيحية المحلّية من المسيحية الوافدة. فما يبدو جلياً أن هناك طرحاً مغلوطاً لعديد المسائل، فالتكتّلات المسيحية العربية لا تعيش تناقضاً مع تراثها وواقعها، بل ما تعيشه حقاً هو جزء من معاناة شاملة تثقل كاهل كافة شرائح المجتمع وتلوناته جراء تدني المفهوم المواطني والمجتمع المدني. وإن استخلاق مخاوف المسيحية العربية من التيارات الإسلامية، أو دواعي تطبيق الشريعة، أو من الاضطهاد العروبي الإسلامي، لا يعني سوى تغييب لمطلب الديمقراطية الاجتماعية والسياسية التي يحتاجها الجميع.

فتبعات تخويف المسيحيين العرب من إخوتهم المسلمين العرب قادتهم فعلاً إلى الذوبان التدريجي والابتلاع الخارجي، ولا بد من وعي الآثار الخطيرة لهذا التعامل المجانب للواقعية وما جرّه من آثار مدمّرة.

ففي الراهن الحالي يقرّ عديد المراقبين المسيحيين العرب بوجود أزمة هويّة في التاريخ الرّاهن، تشتدّ وتتقلّص حدّتها من مجموعة إلى أخرى. فلئن تعيش الكنيسة الأرثوذكسية مثلاً وئاماً مع عروبتها فإن المجموعة المارونية اللّبنانية تعرف توتّراً إشكالياً. فهناك مسائل متوارثة تاريخياً لا يزال اللّاهوت يخشى مقاربتها يلخّصها الأب

مشير باسيل عون في بحثه «المسيحيون العرب وتجديد الخطاب الديني»[١٩]، في كون معظم مشاكل اللّاهوت الدّاخلية في لبنان وأوطان الشّرق العربي تتّصل بطبيعة الذّهنية اللّاهوتية السائدة في الكثير من المؤسّسات الكنسية، والأوساط اللّاهوتية الجامعية والتجمّعات الرّاعوية. وإن أدق ما يمكن أن تنعت به هذه الذهنية اللاهوتية عجزها المخيف عن استخدام النقد التاريخي لتطهير ما تراكم في قاع مكتسباتها المعرفية من عتيق التصوّرات وقديم المقولات وعقيم الأحكام وبليد الآراء... لأن هذا السعي وحده يعفي الفكر اللاهوتي من الاكتفاء باعتماد أنماط التحديث اللّاهوتي الغربي، ويسعفه بمحاورة الفكر العربي في شقّيه العلماني والإسلامي.

إذ تتأصّل منجزات الفكر المسيحي العربي كلّما التفتت إلى الداخل، وتتراجع كلّما ارتبطت بالخارج، فعلى عكس ما ولّده النظر إلى الداخل من تجذّر، خلّف الولاء للخارج والاقتداء به تشتّتاً وتمزقاً. فما ميّز الكنيسة العربية أنها كلما التفتت إلى الداخل تعمّقت تجربتها الروحية وتجذّرت رؤاها اللاهوتية، وكلما كانت قبلتها شطر الخارج كثرت الكنائس وابتسرت التجربة. وبالتالي لا يمكن للمسيحية أن تدّعي وطنيتها وعروبتها وهي تستورد إشكالياتها من الخارج.

وكما يبدو، إن هناك تلازماً وترافقاً تاريخياً في انتعاشة الفكرين الإسلامي والمسيحي في فضائهما المشترك، وهو تعبير وتجل لوحدة الآلية المتحكّمة فيهما. فخلال القرنين الأخيرين لم تعرف المسيحية العربية تطوّراً ـ بالمعنى اللّاهوتي والهرمنوطيقي في اتصالها بالنص المقدس ـ لذلك جاءت جلّ التفرّعات الفسيفسائية الكنسية انعكاساً لما حدث في الفكر الدّيني الغربي، وبقيت مظاهر التقليد تلك عاجزة عن إنتاج نهضة لاهوتية محلية. فقد حاصرت المسيحية ذاتها بتبني رؤى الخارج، مع أنها تقف على الأصول التأسيسية تراثاً وكتباً مقدسة ولغات، وفي أهالي معلولا ـ الناطقين بآرامية المسيح في سورية ـ شهادة حيّة على ذلك.

كما لا يزال التراث اللّغوي القديم في المنطقة حاضراً، مما لا يضاهى في أي ناحية أخرى من العالم المسيحي. ففي الطقس الاسكندراني القبطي لا يزال استعمال القبطية في الطقوس إلى جنب العربية. وكذلك في الليتورجيا الأنطاكية الخاصة بالموارنة

---

(١٩) مشير باسيل عون، «المسيحيون العرب وتجديد الخطاب الديني،» **الاجتهاد**، السنة ١٥، العددان ٥٩ ـ ٦٠ (صيف ـ خريف ٢٠٠٣).

والسريان الكاثوليك لا يزال استعمال السريانية إلى اليوم إلى جنب العربية. وكذلك لدى الكلدانيين والآشوريين لا يزال استعمال السريانية في بعض الكنائس، كما تستعمل العربية أيضاً في قراءة النصوص المقدّسة.

فهذه المعطيات ربما كانت الأقدر لو وظّفت لبناء هرمنوطيقيا مسيحية عربية، لادخار المنطقة للّغات الكتب المقدسة ولاتصالها الحي والفاعل باللّغة العربية. ومن المؤسف أن نرى اليوم اهتماماً بالآرامية وعبرية التوراة في أوروبا وأمريكا أكثر مما نراه في الجامعات العربية والإسلامية مع التخاتل بالانتماء إلى التراث الإبراهيمي.

لقد أفقدت الزعزعة الخارجية الفكر المسيحي العربي أصالته النابعة من فضائه الحضاري، ولذلك يبقى في راهنه الحالي فكراً سطحياً هشاً، ما لم تدعمه مراجعة انتقادية باحثة في أصول اللاهوت السائدة لغة ومفهوماً. وكما يرى الأب مشير باسيل، فقد يقتضي هذا التوفيق الجرأة على تجديد المقولات اللاهوتية التأصيلية المتعلّقة بمفاهيم الأبوة والولادة والبنوّة. ففي نطاق هذا المسعى اللاهوتي التوفيقي يجدر التذكير بأن حمل التجسّد المسيحي على معنى تجلّي كلام الله لا يفقر العقيدة المسيحية أو ينزع عنها خصوصيتها، بل يضعها في موازاة الانسجام مع عقيدة التنزيل القرآني.

ودون هذا الجهد اللاهوتي التكييفي للاهوت الكلمة يظل الوعي الإسلامي على نفوره من اللباس الثقافي الذي تتشبّث به العقيدة المسيحية في حديثها عن الأبوّة الإلهية والبنوّة الإلهية، ويظل هذا النفور سبباً في التجافي والتحاذر والتخاصم... فقد حاول العرب المسيحيون في القرون الوسطى على ما يذهب إليه في كثير من الدراية الأب سمير خليل سمير أن يستخدموا من المقولات اللاهوتية المتداولة في الفضاء الفكري المسيحي ما لا يخدش الأذن العربية الإسلامية، ولكن دون التخلي عن جوهر خصوصيتهم اللّاهوتية، فقالوا في أبوة الله صفة الله الجواد، وقالوا في أمومة الله صفة الرّحيم المشتقّة من رحم المرأة، وقالوا في الثالوث صفة الغيرية المطلقة، على ما نحته يحيى بن عدي، ونظروا إلى التجسّد نظرتهم إلى خلق جديد يفيض برحمة الله، ونظروا إلى الفداء نظرتهم إلى اكتمال التجسد.

فما يتطلّع إليه هو جعل المسيحيّة العربية سؤالاً محلّياً ينطلق من واقعه لا سؤالاً يفرضه الخارج، وينتجه ويوظفه حسب مراده وقراره، ولن يتأتى ذلك إلا عبر تأسيس لاهوت الكنيسة (Ecclesiologia) الذي تجسّد فيه الكنائس المحلّية سرّ المسيح في

واقعها النابعة منه. ولن يكون سؤال المسيحية وفياً لواقعه ما لم ينتبه لانحرافات الداخل، سواء التي خنق بها الفكر الإسلامي ذاته من حيث الوعي بالمسيحية، حين حصرها في أنماط نظر ضيقة، ومؤسسات أزلية لاتاريخية، وبالمثل ما جرى من اغتيال ذاتي للفكر المسيحي بما ظن كونه تراثاً فئوياً ورهناً مذهبياً. ولعلّ العودة الفاعلة للمسيحيّة العربية حين تجري تبْيِئَة التطوّرات الفكرية، داخل تفاعل المحلّي مع المسْكوني، لإخراج هذا التراث من محنة تآكله ونزيفه.

الفصل السابع

مفهوم الطبقة الوسطى وحراك الهويات في المجتمعات العربية المشرقية(*)

أحمد بعلبكي(**)

مقدمة

لا عجب في أن يشيع في الأدبيات الاجتماعية في بلادنا استعمال مفهوم الطبقة الوسطى، وهو من المفاهيم التي يكثُر ويُستهل اللجوء إلى استعمالها كلما زاد اللبس في المعاني المقصودة، أو الحرج في تدقيق مضامينها. وتُلاحظ ميول الأفراد إلى تصنيف أنفسهم في ما يسمّونه الطبقة الوسطى كلّما أرادوا التنكّر للفئات الشعبية التي يُنسبون إليها، أو تحت تأثير ما يظنونه في أنفسهم من الجاه، فيقدمون أنفسهم في مرتبة أعلى ممّا كانوا فيها، أو أرادوا الترفع عن التباهي بما يُحسدون عليه من رفاه لافت في تملك الأصول والمدخول والإنفاق.

أولاً: اختزال مفهوم الطبقة الاجتماعية في الأدبيات الاجتماعية في مجتمعاتنا

يُلاحظ أن الأدبيات الرائجة في مجتمعاتنا تتجاوز السجالات التي دارت حول دلالات مفهوم الطبقة بشكل عام على امتداد حوالى قرنين في الليبراليات المتطورة

(*) في الأصل نُشر هذا البحث، في: المستقبل العربي، السنة ٣٥، العدد ٤٠٣ (أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢)، ص ٨٦ ـ ٩٦.
(**) أستاذ في معهد العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية.

حيث أصبح مكوناً أساسياً من مكونات هوية الفرد. وبعيداً عن مثل هذه السجالات التنظيرية راج في أدبياتنا الاجتماعية ميل إلى تبسيط واختزال هذا المفهوم ليقتصر على توصيف الفئات ذات المراتب المتوسطة في الدخل ومستوى المعيشة، علماً بأنها فئات متنافرة المناشئ والمصالح والتطلعات. وهي فئات تختلف من حيث ظروف تشكلها ووظائفها داخل بنية المجتمع مع ظروف ووظائف الطبقة الوسطى في المجتمعات الغربية، حيث تُعتمد سمات ثقافية وأخلاقية مميزة في تصنيفها، وحيث يؤشر تحسن أو ضمور أوضاعها على ما يصيب الطبقات الأدنى المترابطة المصالح معها داخل بنية النظام الاجتماعي.

أمام شيوع الاختزال والتبسيط في استسهال اللجوء إلى مفهوم الطبقة المتوسطة في أدبياتنا وأحاديثنا اليومية وجدنا من المفيد أن نذكّر بالخصائص الاجتماعية ـ الثقافية للمكونات والحدود الرخوة لهذه الطبقة في البلدان الصناعية الرأسمالية حيث يرتكز انتساب الناس إليها تقليدياً على[1]: وعي بهويتها (Identité) المتمثلة بما يميزها من أرصدة اقتصادية وثقافية ـ واجتماعية من فئات الطبقة الأدنى، ومن تطلعات إلى الارتقاء نحو أرصدة الطبقة البورجوازية وبوعي تعارضاتها (Opposition) مع هاتين الطبقتين، وهي أرصدة وتطلعات لم يعد من الواقعي حصرها راهناً بمعياري ملكية رأس المال وملكية قوة العمل كما يرد في التصنيفات الماركسية المبسطة. هذا بالإضافة إلى وعي إجمالي الحقل الثقافي الذي تدور فيه التعارضات وحدود الهيمنة الثقافية للطبقات الأخرى فيه (Totalité).

وقد تفاوت تقدير نسبة ما تشكّله الطبقة المتوسطة في المجتمع الفرنسي راهناً[2] بين ٣٠ و٥٠ بالمئة وفق إحصاءات «مركز البحث التوثيقي» (CERDOC). ويتميز أفرادها غالباً بأنهم من حملة الدبلومات العالية، فتُراعى في الحملات الانتخابية خاصة مصالح الفئات الدنيا منها في السياسات الاجتماعية المتعلقة بالتعليم والتشغيل، وتُراعى مصالح الفئات العليا منها في السياسات المالية، وذلك على حساب العمال ممّن يتعرّضون للتهميش والبطالة، كما في الكثير من الرأسماليات المتطورة، بسبب انحسار التصنيع (Désindustrialisation) وانتقال الاستثمارات إلى البلدان ذات كلفة العمل الأقل.

---

(١) Alain Touraine, *La Voix et le regard* (Paris: Seuil, 1978), pp.108-109.

(٢) انظر: Robert Rochefort et Eric Morin, dans: *L'Expansion*, no. 77 (mars 2012), pp. 80-83.

وقد عدّد آلان تورين (Alaine Touraine) مكوّناتها (صغار مالكين وكوادر تكنوقراط وبيروقراط مُستخدمون بالأجر). وفي مثل هذه المجتمعات تشهد التركيبات الطبقية في حقبات الازدهار الاقتصادي وتوسع فرص وإمكانات الاستثمار، بروز ظواهر الحراك الاجتماعي والتطلع إلى الارتقاء وبلوغ مراتب الطبقة البورجوازية. كما يُلاحظ مثل هذا الحراك التصاعدي أيضاً في أوساط العمال الموصوفين المأجورين في كلٍّ من القطاعين العام والخاص؛ وقد وجدوا أنفسهم في ظروف تشجعهم على التطلع إلى الصعود الاجتماعي، ومنها: ظروف تطور مؤهلاتهم المستجدة في مجالات التكنولوجيا المتجددة، وهي ظروف تشجع الكثير من الفئات الشعبية على تأسيس وحدات إنتاجية بحجم قدراتهم العائلية على الاستفادة من العروض والتسهيلات الائتمانية المشجعة للكثير في صفوفهم على الحراك باتجاه مصاف الطبقة الوسطى، متخلّين، في الغالب، عن راديكالية وأكلاف نضالياتهم العمالية ذات الطبيعة الجماهيرية. ويُلاحظ مثل هذا الحراك في الفئات المتوسطة منها وفي المجتمعات الصناعية الناشئة في كوريا الجنوبية وتايلاند، حيث شكّلت المعدلات المرتفعة للنمو الاقتصادي المستديم ظروفاً ملائمة للصعود الاجتماعي. وقد أصبحت الفئات المستفيدة من هذا النمو والمتطلعة إلى الصعود قاعدة استقرار لنظام اشتراكية السوق في الصين الشعبية.

في المقابل تُلاحظ غلبة الطابع الريفي على تشكّل الفئات الوسطى في المجتمعات العربية المشرقية. وهو طابع لا يزال يشجّع، في أوساط النازحين إلى ضواحي المدن الكبرى، التماسك التقليدي العمودي داخل الجماعات الطائفية أو العرقية المتجاورة، وهي جماعات تميل نخبها السلطوية إلى ترسيخ هوياتها الأهلية العصبوية، وإلى تحريض عوامّها، بذريعة حماية وجودها، على التنكر لانتماءات وهويات مدنية تقوم على أولوية المعايير أو المكوّنات الاقتصادية ـ الاجتماعية في واقع حياتها؛ وهي معايير قد يؤدي التوقف عندها إلى وعي التعارض في المصالح والتفارق في حظوظ العيش بين الفئات المتراتبة داخلها. وقد اعتمدت نخب الفئات المتوسطة اليسارية ترويج هذه المعايير في مصر وتونس خاصة خلال التحركات العمالية عامي ٢٠٠٧ و٢٠١٠[٣]، حيث «انطلقت الانتفاضات الشعبية بفضل دور أساسي قامت به نخب الفئات المعارضة التي تعي تدهور مصالحها الاقتصادية، ومنها أصحاب الأعمال الصغيرة والحرفيون والمأجورون في القطاع الخاص والمدرسون، بالإضافة إلى نخب من المحامين

(٣) انظر: Rafaël Kemph, «Racines Ouvrière du soulèvement egyptien,» *Le Monde diplomatique* (mars 2011).

والصحافيين المعارضين من الإسلاميين واليساريين والليبراليين المعرضين أكثر من سواهم للاستبداد السلطوي. وقد تلاءم هذا الدور للفئات المتوسطة مع معاناة الإفقار المتراكم التي تعيشها الفئات الفقيرة المعرضة للبطالة المستديمة أو المقنعة في القطاع الهامشي».

إن وعي الطبقة لتميز حظوظها في المجتمعات الرأسمالية المتطورة هو الذي يُعيّن، من وجهة نظر علم الاجتماع، حدود تقارب أو تعارض مصالحها مع الطبقات الأخرى. وهو تعارض جليّ تتواجه حوله تفسيرات وممارسات النقابات والأحزاب والحكومات. وجدير بالذكر أنه في ظل التصنيع وتوسع الأعمال التكنوقراطية والبيروقراطية كانت الأطر المتمثلة للطبقة الوسطى تميل إلى التحالف مع تنظيمات ونقابات الطبقة العاملة خلال الأزمات التي تهدد مصالحها وتميل إلى الانفكاك عنها كلما أحست، في التحركات المطلبية ـ السياسية لهذه التنظيمات والنقابات، بما يهدد مصالحها واستقرار الوضع السياسي الاقتصادي الملائم لتجدد هذه المصالح. ويجدر التذكير أيضاً بأن تخوّف أطر تضامن وإنتلجنسيا الطبقة الوسطى في أوروبا، في ألمانيا وإيطاليا خاصة، تحولت في ظروف كساد الأسواق وتراجع ضغوط الطبقة العاملة إلى الخروج على التيارات الاشتراكية الديمقراطية (Social-Democratie) باتجاه الاشتراكية القومية (National-Democratie) رافعة شعار إنقاذ دولة الأمة في ظل النازية والفاشية عشية ثلاثينيات القرن العشرين وخلالها. وهذا ما أشار إليه غرامشي في حديثه عن تغير ظروف الهيمنة (Hégémonie) في العلاقة بين الطبقة العاملة من جهة، والطبقة الوسطى من جهة ثانية.

أما في المجتمعات العربية المشرقية فقد نجح تكثيف البرامج السياسية والإعلامية الموجهة، من الخارج والداخل، في محاصرة دخول وتبلور الوعي الاجتماعي ـ الاقتصادي الطبقي التفارقي إلى أوساط الفئات الشعبية والمتوسطة، وذلك لصالح هيمنة وعي الانتماء الطائفي أو العشائري التوافقي المهيمن داخل الهويات العصبوية. ولهذا تجهد السلطات الأهلية والحكومية في استقطاب الكثير من نخب تلك الأوساط واستغواء غرائزها وتمكينها من نِعَم مستحدثة أو مكانات اجتماعية مستجدّة لقاء ما تقدمه داخل أطر الأجهزة الأيديولوجية للعصبيات (أجهزة الإعلام والتعليم والأطر الدينية) وداخل النظام السياسي ـ الاقتصادي من كفاءات في تزييف الوعي العقلاني للعوام التي تنتسب إليها، وشد هذه العوام إلى شكل من الوعي التزلفي القائم على جدلية التحكم بحدود التفارق الثابت بين العصبيات من جهة، والتحكم بحدود

التوافق الظرفي بينها من جهة أخرى. وفي ظل مثل هذه الجدلية بين ظرفية التوافق وثبات التفارق التي يتحكّم بها قادة ونخب العصبيات، يتواصل التنكر لموضوعية انتماءات الناس الاجتماعية ـ الاقتصادية التي يعيشونها في واقعهم اليومي.

وغني عن البيان، إن تعويق تشكل الوعي الطبقي القائم على تفارق في المصالح وفي النظر إلى الحقوق الاجتماعية لا ينفصل عن تعويق تشكل مجتمع القانون والمؤسسات المدنية. هذا المجتمع الذي لا يبارح تنظيمات الاستبداد وهشاشة الانبناء والتوتر.

ثانياً: في ضرورة العودة إلى تاريخية تشكل الطبقات الوسطى في المجتمعات الصناعية

مع تبلور علوم الطبيعة وما توفر معها، منذ منتصف القرن الثامن عشر، من شروط انطلاقة الثورة الصناعية في المجتمعات الأوروبية الغربية، ومن بروز للفلسفة الوضعية (أوغست كونت ١٨٥٧ ـ ١٧٩٨)، شهدت النظريات الاجتماعية قطعاً مفاهيمياً مع النظام الأرستوقراطي والميتولوجيا المشرعنة للتراتبية (Stratification) السلطوية والاقتصادية والثقافية للفئات المكونة للمجتمعات ما قبل الرأسمالية. وكانت هذه الميتولوجيا تُغلّب، في تشكل الفئات المتراتبة داخل هذا النمط من المجتمعات، انتماءات أفرادها إلى أنظمة (Ordres) متوارثة تقوم على ولاءات إقطاعية وتشكيلات سلطوية محلية متنابذة، وعلى طاعة الأفراد أصحاب الجاه والثروة وهي طاعة الأقنان.

وتقوم مثل هذه الانتماءات في بداوة العرب وحضرهم على ما سُمّي آنذاك بالنعرة في طاعة الموالي وأهل الفلح لأهل النسب والبيت في القبيلة؛ وهذا ما مكّن النخب السلطوية الدينية والأهلية، في ظل الاستعمار وتعطيل فرص استقلال البلدان المستعمرة في التطوير المتوازن قطاعياً ومناطقياً لاقتصادياتها، وفي الانتقال التدريجي إلى التصنيع ومفاعيله من مواصلة الهيمنة الأيديولوجية والسياسية والثقافية على الفئات الشعبية. وتمكنت بعد الحرب العالمية الثانية، خاصة بفعل معاداتها للشيوعية (مصر والجزائر مثلاً)، من أن تقود الفئات الوسطى والشعبية في معارك ما سُمّي بالتحرّر من الاستعمار، ارتدت طابعاً استقلالياً سياسياً وحسب، وليس طابعاً سياسياً ـ اقتصادياً واجتماعياً لصالح هذه الفئات، وذلك بخلاف ما حصل في بلدان جنوب آسيا، حيث استطاعت

الأحزاب الشيوعية في فيتنام والهند الصينية والصين أن تقود مثل هذه المعارك الاستقلالية والاجتماعية.

وأما في المجتمعات الأوروبية الغربية فقد توسعت الأنظمة الرأسمالية الصناعية، وتوسعت معها السجالات حول النظريات الاجتماعية خلال القرن التاسع عشر. وشهدت هذه النظريات طروحات ترتكز على فلسفات متعارضة تشخص الخصائص الاقتصادية والاجتماعية للفئات المتراتبة الحظوظ والمظالم في البنية المستجدة للمجتمع الرأسمالي. وتطرح مسألة الإصلاح والعدالة الاجتماعية في رؤى اشتراكية مختلفة لمواجهة جشع رأس المال ومنها: الاشتراكية التعاونية والاشتراكية الفوضوية القائمة على إلغاء الملكية الفردية والإدارة الذاتية للمجتمع، والاشتراكية الماركسية المستندة إلى صراع الطبقات، فتربط خلاص المجتمع من استغلال الطبقة التي تملك رأس المال بوصول الطبقة العاملة، التي تعيش من بيع قوة عملها الجسدي والذهني، إلى السلطة. وبرز في المفهوم الماركسي للطبقة أنها تشكيل اجتماعي اقتصادي ثقافي يغلب على أفراده التقارب في مواقعهم وفي ظروف معاشهم (Statuts) داخل هرمية النظام الاقتصادي الاجتماعي القائم، ويغلب عليهم الانتماء الواعي (بالفعل) أو التماثل غير الواعي (بالقوة) في ما يحرصون عليه وما يرفضونه في التركيبة الطبقية لهذا النظام، وفي تعارضاتهم الأساسية مع أفراد الطبقات الأخرى.

إن هذا الفهم الماركسي، القائل بثبات التشكل الصراعي للطبقات المحصور بين طبقتين أساسيتين، طبقة أصحاب رأس المال وطبقة أصحاب العمل، لا ينفي وجود جماعات يمكن تصنيفها في فئات طبقية وسطى تضم الملّاكين العقاريين والفلاحين والبرجوازيين الصغار من تكنوقراطيين وبيروقراطيين ممّن يعيشون هواجس الحراك الطبقي صعوداً أو هبوطاً، من وإلى الطبقتين الأساسيتين. وتزامن مع الطرح الماركسي طرح معارض لأليكسي دوتوكفيل لا يرى في المجتمع الصناعي الليبرالي في نموذجه المتكامل في الولايات المتحدة الأمريكية تعدداً لطبقات متصارعة، بل نموذجاً لنظام تنحصر فيه التراتبية بطبقة البرجوازية الصناعية، وهي على حد وصفه «وحش الدولة الاجتماعي»[٤] وبطبقة الشعب. وهو مجتمع يمكن الحديث فيه عن تنافس بين أفراد في مواقع اجتماعية متماثلة أو متفاوته من أجل المساواة في الحظوظ، وليس عن صراع

---

(٤) Alexis de Tocqueville: *De la démocratie en Amérique: Tome 2*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1992), p. 221, et *L'Ancien régime et la révolution* (Paris: Les Editions Gallimard, 1952).

طبقات. إنه مجتمع يضمن لأفراده عدالة الحظوظ في الحراك بين طبقة أرباب العمل وطبقة الشعب صعوداً وهبوطاً عبر مرتبة بينهما لا تسمى «الطبقة الوسطى». طبقة يُصنّف فيها مؤقتاً الحراكيون الصاعدون من طبقة الشعب الشاخصون إلى الرفاه أو الحراكيون الهابطون من طبقة أرباب العمل. ويصبح دور الدولة دوراً استبدادياً في ضمان العلاقات الديموقراطية في المجتمع الليبرالي إلى جانب دور المنظمات الاجتماعية في تعزيز الوحدة الأخلاقية والدينية للأفراد. وغاب عن تحليل ألكسي دوتوكفيل أن تنويع وتكثيف أشكال الاستغلال، اللذين يتطلبان ارتقاء فنياً وثقافياً بقدرات العاملين في ما يُسمّيه طبقة الشعب، ينعكس بالضرورة في تطوير القدرات الذهنية لهؤلاء العاملين البسطاء، وبالتالي على وعيهم لآليات الاستغلال والإقصاء الاجتماعي والبطالة، وعلى وعيهم لآليات مواجهتها وبلورة انتماءاتهم الثقافية ـ الاجتماعية وخلافاتهم الطبقية، وعلى تميزهم في تشكيل تكتلاتهم المهنية والسياسية. كما غاب عن تحليل ألكسي دوتوكفيل أن الجماعات القادرة على الصعود في الحراك الاجتماعي لا بد من أن تتميز في مصالحها ورؤاها للحكم الملائم لحظوظها من طبقة رأس المال المعوقة لهذه الحظوظ.

والجدير ذكره أن مفهوم الحراك الاجتماعي المفتوح بين الفئات المتراتبة في هرم المجتمع ظل يعتمد على امتداد ما ينوف على قرن ونصف في تشخيص التركيبات الاجتماعية للمجتمعات في مواجهة الطروحات الماركسية القائلة بثبات التشكل الصراعي للطبقات، والمحصور في الأساس بين طبقة أصحاب رأس المال في مقابل الطبقة العاملة.

وتواصلت المواجهات النظرية حول:

ـ صحة القول بثبات الطبقات في ظل التطورات التكنولوجية الجذرية التي شهدتها عمليات الإنتاج ووسائله وعلاقاته ومعايير التقسيم التقني والاجتماعي للعمل والحلول المتزايد لفئات من كبار العاملين بالأجر ممن باتوا يحوزون على قرارات تخطيط وإدارة وتسويق المنتجات محل مالكي رأس المال.

ـ مديات انفتاح وانغلاق الطبقات غير المالكة لرأس المال على فرص الحراك والارتقاء الاجتماعي. وقد ذهب ريمون بودون إلى القول بأن «الحراك الاجتماعي للأفراد بين الطبقات هو اختيار متاح لمن تتوفر لهم الحوافز في «ماضيهم ومناشئهم ووضعياتهم الاجتماعية التي يتحركون فيها»، وهو حراك يعتمد «على ما تعرضوا له من

عمليات معقدة يختلف محتواها باختلاف محيطهم...»[٥]؛ عمليات تمكّنهم من حساب عقلاني لأهدافهم وسلوكاتهم، وتمكّنهم من التحمل الضروري لجهود ومشقات تصل بهم على المديات المتوسطة إلى مواقع (Status) طبقية أعلى، وعدم الركون إلى جهود محدودة والرضى بتحصيل دبلومات سهلة وغير مكلفة لا تؤهلهم لتحصيل كفاءات علمية عالية تتطلبها المواقع الطبقية الأعلى التي يصبون إليها. ويغيب عن تحليل ريمون بودون أنه لا تتاح للفرد فرص اختيار عقلاني حر في وضعيته الاجتماعية، حيث ينشأ ويتأهل ويتحرك، وحيث ينوي ويقرر في ظل ميزان للقوى تتحكم بحساباته وبتفكيره وسلوكاته. وهذا ما يعطي الطابع الاستثنائي لفرص الحراك باتجاه الطبقة الأعلى. وفي هذا السياق يُشير بيير بورديو إلى صعوبة الحراك بين الطبقات بسبب ما يمتلك الأفراد من دربة (Habitus) تتحدّد باستعدادات ترسخت في مناشئهم على تمثل القيم والنظم الاجتماعية المتوارثة. وهذا ما يحكم قدراتهم على بلورة استراتيجيات وسلوكيات عقلانية لتحسين مواقعهم في الهرمية الطبقية داخل المجتمع. ولذلك تبقى فرص الحراك متأثرة بالهيمنة الثقافية المبثوثة بأشكال العنف الرمزي المتعدد المظاهر وغير المعلن[٦].

وإذا كانت فرص الصعود الطبقي محدودة في المجتمعات الرأسمالية الصناعية أمام أبناء الفئات المتوسطة بفعل ما يواجهونه من مظاهر العنف الرمزي النفسي ـ الثقافي التي لم يسبق لهم أن مارسوها في تميزهم الاجتماعي ـ السياسي، فإن فرص الصعود هذه تصبح أكثر تعذراً أمام أبناء الفئات الشعبية إلى مواقع الطبقات الوسطى في تلك المجتمعات. ولا مغالاة في القول بأن إحباطات الفئات العمالية المتطلعة إلى تجاوز الركون النفسي الثقافي المروّج في أوساط الطبقة العاملة حول الثورة والسلطة البروليتارية قد أضيفت إلى إحباطات ركون الفئات الوسطى إلى ثبات القناعات بالليبرالية واقتصاد السوق المهتز بفعل أزمة الكساد خلال ثلاثينيات القرن العشرين، فشكّلت هذه الإحباطات آنذاك مناخاً ملائماً لتشجيع خروج ما يُسمّى بالبرجوازيتين المتوسطة والصغيرة في ألمانيا وإيطاليا، كما سبق وأشرنا، على أيديولوجية الليبرالية الاقتصادية والسياسية وتقبل الأيديولوجيا

---

(٥) «Culturalisme et Culture,» dans: Raymond Boudon et François Bourricaud, *Dictionnaire Critique de la sociologie*, Quadrige Dicos Poche, 3ème ed. (Paris: Presses Universitaires de France, 2004), pp. 135-136.

(٦) انظر: Pierre Bourdieu et Jean Claude Passeron, *Les Héritiers*, Le Sens commun (Paris: Mimi, 1964), pp. 300-334.

الشعبوية المتعنصرة في النازية والفاشية اللتين عملتا على تحويل الأزمات البنيوية للرأسماليات الصناعية إلى مواجهات على أسس أيديولوجية ـ عرقية بين المجتمعات وداخلها. وتشكل هذه الإحباطات المتجددة اليوم في مجتمعات الرأسمالية الغنية انفعالاً باتجاه اليمين المتطرف المشهود في الانتخابات في فرنسا خاصة، كما في دول أوروبية أخرى.

بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية إلى هزيمة كلٍّ من النازية والفاشية، واحتجاب هيمنة الهويات العرقية والهوية الدينية لحليفتهما في السلطة العثمانية، عادت المواجهة بين التيارات السياسية الفكرية في أوروبا والعالم حول طبيعة الهويات الاجتماعية السياسية للجماعات المكوّنة للمجتمعات. وإذا كانت التيارات اليسارية قد استمرت في التركيز على الصراع الاجتماعي الذي يدور أساساً بين الطبقة العاملة وطبقة رأس المال، إلا أن الطروحات السلطوية المهيمنة في الفكر السياسي والسوسيولوجيا التي لم تنكر وجود الطبقات الاجتماعية، عادت بعد الحرب العالمية الثانية إلى التركيز على تدخل الدول من أجل ما سُمّي بالرفاه الاجتماعي. وعادت إلى التركيز على دينامية الحراك الاجتماعي الدائمة بين الطبقات بفعل ما ترى أن النظام الليبرالي يوفره في إدارته البيروقراطية المتطورة من فرص الارتقاء القائمة على الكفاءة والجهد الفرديين. وفي هذا الاتجاه توسعت بعد الحرب العالمية الثانية الدراسات الإحصائية لظروف الارتقاء أو الحراك الاجتماعي، إلى جانب الدراسات النظرية والتطبيقية في مجال علم النفس الاجتماعي، لإبراز الحوافز والاستعدادات المتاحة في المحيط الاجتماعي الضيق للأفراد (الأسرة، المدرسة والبيئة). وهنا نعيد التذكير بما سبق وأشرنا إليه في السجال بين بيير بورديو وريمون بودون.

ثالثاً: سمات تشكل الفئات الوسطى في المجتمعات العربية المشرقية

شهدت المجتمعات العربية المشرقية تطوراً ملموساً على أصعدة النمو الاقتصادي والاجتماعي، وفّر للنخب حوافز التطلع إلى فرص الترقي واختراق المراتب الاجتماعية التي نشأت فيها. وكان في طليعة العوامل المحفزة على حراكها الاختراقي لهذه المراتب خلال الربع الأخير من القرن الماضي ما توفر لها من التوسع الملموس في التعليم الجامعي، حيث لوحظ ارتفاع نسبة الملتحقين فيه بين عامي ١٩٧٥ و١٩٩٥

من ٤ إلى ١٨ بالمئة من إجمالي السكان مقابل ٣٦,٩ بالمئة في البلدان المتقدمة[٧]. ولوحظ أن هذه النسبة وصلت خلال سنتي ٢٠٠٦ ـ ٢٠٠٧ إلى ما بين ٤٠ إلى ٥٠ بالمئة من إجمالي الشباب في الأردن ولبنان والضفة الغربية[٨]. وأُضيف إلى تحسن مستويات التعليم عامل توسع أسواق العمل أمام النخب العربية المشرقية لتشمل بلدان الخليج العربي وأمريكا الشمالية وأستراليا. وهذا ما أعطى دفعاً لفرص الحراك الاجتماعي ولإمكانات توسع الفئات الوسطى. ويُلاحظ ذلك من خلال توسع فئات المهن الحرة ومدراء الأعمال التجارية والمحاسبة والمصارف والتأمينات، وهي مهن أخذت تشهد تمأسساً يتمثل ببناء أطرها النقابية والمهنية. إن هذه التطورات على صعيد الحراك الاجتماعي المتمثل بتوسع قطاع المهن الحرة شكل حيزاً كبيراً في توسع الفئات الوسطى، أضيف إلى توسع في مؤسسات الدولة وفي الإدارة العامة والجامعة والجيش والقضاء. يُضاف إلى ذلك أن التوسع المتسارع لظاهرة الصعود الاجتماعي من وإلى الفئات المتوسطة، بين عقدي الستينيات والثمانينيات، تحقق بفعل ما توفر لنخب في الأوساط الشعبية من فرص الصعود إلى مواقع نافذة في التنظيمات الحزبية والمليشياوية الممولة من الحكومات العربية.

وتجدر الإشارة إلى أهمية فرص صعود اجتماعي وفّرتها فئات واسعة من العائلات اللبنانية ذات قدرات ادخارية أو ميراثية شعبية محدودة فضّلت إنفاقها على تخصص أبنائها في جامعات أجنبية أو خاصة كسبيل وحيد لتمكينهم من الارتقاء إلى الفئات المتوسطة. تُضاف إلى هذا النوع من الفرص فرص حراك اجتماعي أخرى حظيت بها نخب من خارج قدرات وظروف مناشئها الشعبية فمكّنتها من الوصول إلى المهن الحرة وإلى مصاف الفئات المتوسطة بفعل حصولها على منح حكومية أو حزبية للتخصص العالي في بلدان أوروبا الشرقية، أو من مؤسسات اجتماعية كتلك التي تركت آثاراً واسعة في مجال إعطاء منح التخصص العالي في الجامعات الخاصة والغربية للطلاب اللبنانيين، ومنها خاصة مؤسسة الحريري.

وعلى صعيد آخر أتاح المناخ المُسيّس للكثير من كبار العاملين في مؤسسات الدولة والجيش فرصاً استثنائية للقفز إلى الرتب الأعلى في الهرم الوظيفي، رغم تعذر

---

(٧) «التقرير الاجتماعي العربي،» الأمانة العامة الفنية لمجلس وزراء الشؤون الاجتماعية العرب (٢٠٠١)، ص ٧٣ ـ ٨٥.

(٨) **أوضاع العالم ٢٠١٠**، بإشراف برتران بادي وساندرين تولوتي (بيروت: مؤسسة الفكر العربي، ٢٠١٠)، ص ٤٢٨ ـ ٤٢٩، الجدول.

حيازة التوصيف الفني والسلوكي أحياناً كثيرة لدى المحظوظين المرشحين لإشغال المراكز المحددة. ويُحصّن من هذا الحراك الارتقائي الميسر زبائنياً في ظل السلطات الطائفية تحول الموظف الكبير إلى ممثل لزعامة طائفته في الإدارة التي يعمل فيها، الأمر الذي يؤدي حكماً إلى تحصن مقابل لموظفين كبار من غير طوائف، ويؤدي حكماً إلى تحصن مرؤوسيهم من كل الطوائف وتحفيزهم على تحقيق حراك ارتقائي ميسّر زبائنياً مماثل لذاك الذي حظي به رؤساؤهم.

وتوسع الحراك إلى الفئات الوسطى أيضاً بفعل ما شهدته موجات هجرات اللبنانيين، ولا سيما منها تلك المتوجهة إلى بلدان الخليج وأفريقيا السوداء، حيث مثلت عاملاً أساسياً ومميزاً في تشكيل الفئات الوسطى وتحريك الصعود إليها ومنها. وقد نعم المهاجرون بين خمسينيات وثمانينيات القرن العشرين بفرص مرموقة وغير متطلبة في أسواق تلك البلدان الغنية المنفتحة حديثاً على استثمار ثرواتها وبناء إداراتها، وعلى طلبات تتسع لكل مستويات الخبرات والشطارات لدى اللبنانيين والفلسطينيين ـ الأردنيين في الخدمات التجارية والاجتماعية والمقاولات والمهارات الإدارية في القطاعات العامة والخاصة. وهذا ما وفر غالباً فرصاً ذهبية للاغتناء السهل والسريع، المشروع منه وغير المشروع أحياناً. وانعكست فرص الحراك والصعود الاجتماعي الميسّر هذه عند عودة هؤلاء المغتربين إلى لبنان والأردن متوجهين إلى الاستثمارات السهلة، ومنها خاصة الاستثمارات في قطاع البناء مطمئنين إلى تحصيل تسهيلات يوفرها لهم متعاطفون معهم مادياً و/ أو ولائياً ممّن هم متنفذون في الإدارات الحكومية المعنية، أو متوجهين غالباً إلى قطاع التجارة المتوسطة وأعمال المضاربات في القطاع العقاري؛ هذا القطاع الذي ساهم المهاجرون كثيراً في فقاعاته الدورية ذات الآثار التضخمية. ولم يقتصر نهج الاستثمار المضارب في القطاع العقاري على متمولي الهجرة والحرب وفاسدي الإدارة الحكومية وحسب، بل صار نهجاً يميل إلى اعتماده أيضاً الكثير من رجال الأعمال اللبنانيين، مثلهم في هذا الشأن مثل رجال الأعمال العرب في كثير من القطاعات. وقد شكّل هؤلاء فئة أساسية بين الفئات الوسطى ممّن يصفهم **تقرير التنمية الإنسانية العربية** بالقول إنهم «لم يذهبوا حتى الآن إلى أبعد من كونهم شركاء ثانويين في بيروقراطية الدولة... يستفيدون من فساد إداراتها ومن ارتفاع حصة الحكومات غير النفطية في إجمالي الإنفاق العام والعائدات إلى ما بين الخمس والثلث... ولهذا فإن أصحاب المشروعات التجارية في هذه البلدان لم يظهر لهم دور حتى الآن في مسيرة الإصلاح السياسي، وربما اكتفوا وقنعوا بالنفوذ

السياسي والفضاء الاقتصادي الذي حصلوا عليه جراء الانتقال إلى سياسات السوق في البلدان العربية»[٩].

إن مثل هذه النماذج من الحراكات الاجتماعية الميسرة والمتسارعة في مجتمعاتنا باتجاه الفئات المتوسطة، ومنها إلى الفئات العليا داخل الهرم الاجتماعي، تربط بين مصالح أفرادها وجماعاتها النافذة في القطاعين العام والخاص وبين لجوئها إلى هدر حقوق وموارد الدولة؛ وهذا إفساد يتجدد بفعل السلوك الزبائني للأفراد ممن يرون أن خدماتهم المطلوبة من الإدارات الحكومية لا تتوفر لهم كما يرغبون إلّا عبر توسّط نافذين بشكل مباشر أو غير مباشر في أجهزة الدولة.

وتجدر الإشارة إلى اختلاف تركيبات الفئات المتوسطة بين الدول المشرقية، وإلى اختلاف حضور وقدرات الفئة الأكثر تأثيراً بين الفئات المكونة لها؛ ففي لبنان تبرز مراتب رجال الأعمال الشُطّار في مجالات التهرب من النصوص والضامنين للدعم العصبوي ولزبائنية الولاء الانتخابي. أما في سورية فتبرز في تركيبة الفئات المتوسطة مراتب كبار العسكريين والإداريين المحصنين لمركزية النظام والحزب ولامتيازاتهما فيه. وفي الأردن تبرز مراتب رجال الأعمال والقيادات العسكرية الممثلة لترابط الملكية غير الدستورية مع العشائر.

وغني عن البيان أن نهج إضعاف مؤسسات الدولة الذي يمارسه متنفذو الفئات الوسطى يزداد خطراً كلما طاول الجسم القضائي الذي من المفترض أن يضمن الأمن المدني في المجتمع، ويضمن شروط استقرار وجاذبية مناخ الاستثمار في الاقتصاد وفي ممارسة الديمقراطية. كما يزداد خطر مثل هذا النهج كلما طاول إدارة قطاع التعليم، ولا سيما التعليم الجامعي، فواصل النأي عن ترسيخ القيم المدنية الهادفة إلى نقل الكيان من وطن في الأيديولوجيا إلى مجتمع المؤسسات والمساءلة؛ مجتمع ينأى التعليم فيه عن ترسيخ الثقافات العصبوية ومناخات التطرف الديني. وهذه مناخات تشجع الافتراء على القوانين وموارد الدولة مراهنة على اختلال الأوضاع السياسية وترهّل أداء الإدارة الحكومية كشرط ضروري لحماية الملكيات والامتيازات الخاصة.

لقد شهدت أوساط نخب الفئات المتوسطة في المجتمعات المشرقية، ومنها لبنان، بروز الأطر الحداثوية الحزبية والنقابية وبروز المنظمات الأهلية التي غالباً ما صعُبت

---

(٩) **تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٩: تحديات أمن الإنسان في البلدان العربية** (بيروت: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب الإقليمي للدول العربية، ٢٠١٠)، ص ٧٢ ـ ٧٣.

على مؤسسيها ممارسة مبادئ المشاركة المنصوص عنها في أنظمتها الداخلية، فغلّبوا فيها معايير الوجاهة والولاءات الأهلية أو المصلحية الضيقة التي تضمن تجدد إدارتهم لها، مستندين إلى غياب وعي الجماعة المستهدفة في تأسيسها لحقها في المساءلة حول مدى التزام الإدارة بالأهداف واللوائح المعلنة. وهذا ما يشير من قريب أو من بعيد إلى أن حوافز الرواد المؤسسين لمثل هذه الأطر التمثيلية الحداثوية كانت معبّرة عن ميول إلى مأسسة وجاهتهم المتعارضة إجمالاً مع مبدأ تداول الأدوار والمسؤولية، ويجعل النصوص المدنية لا تعكس واقع ممارساتهم عندما تختزل وظيفتها بشرعنة علاقات وقيم التسلط التقليدي. وجدير بالذكر أن معايير الوجاهة وتكريس الحضور يشكل رصيداً ذا قيمة تبادلية[١٠] يُنظر إليه باهتمام في المقاربة الأمريكية لعلم الاجتماع التفاعلي (Interactionnisme) وفي العلاقات العامة في المحيطات المتمدنة، كما في المحيطات التقليدية الريفية.

وهنا نخلص إلى القول بأن هذا الانفلات في تشكل الفئات المتوسطة اقترن بإخلال وتهجين كبيرين طاولا السمات السياسية والاجتماعية والثقافية التي كانت تميز جميع الفئات الاجتماعية تقليدياً على أصعدة التعليم والثقافة والمراس الاجتماعي، حيث كانت هذه السمات تمثل عقبات يصعب تجاوزها. ولوحظ أن التهجين الثقافي ـ الاجتماعي للسمات الفئوية المميزة تقليدياً لم يقتصر على ما أصاب الفئة المتوسطة وحسب بل تعداه إلى تهجين طاول السمات السياسية والاجتماعية والثقافية المعهودة للفئات الشعبية. هذه الفئات التي ما برح الترويج المكثف لثقافة وهواجس الترقي الاستهلاكي يقتحم أذواقها في الأسواق المفتوحة، وتتزايد ميولها إلى التمثل بالفئات الوسطى في موازاة تراجع قدراتها الشرائية والتعليمية وتزايد تهميشها.

إن ظاهرة التهجين الثقافي ـ الاجتماعي في المجتمعات المشرقية اقترنت، كما سبق وأن أشرنا، بظاهرة انفلات تشكل وتوسع الفئات الوسطى التي تطمح أن تكمل حراكها القائم على مبدأ المنفعة وحسب، بعيداً عن أي التزامات على صعيد بناء الدولة، مراهنة في ذلك على اندماجاتها العصبوية التي توفّر التسهيلات لحراكاتها.

---

(١٠) Nicolas Herpin, *Les Sociologues américains et le siècle* (Paris: Presses Universitaires de France, 1974), p. 156.

الفصل الثامن

الهوية الثقافية العربية والتحديات(*)

عبد العزيز الدوري(**)

أولاً: تحديد بعض المصطلحات

يحسن ابتداءً تحديد بعض المصطلحات والمفاهيم، في سبيل الوضوح.

فالهوية، هي ما يشخص الذات ويميزها، والثقافة تعني شؤون الفكر والأدب والفن والقيم، كما قد تعني الحضارة، والعربية تشير إلى اللغة، أو إلى الأمة العربية.

ما هي الهوية الثقافية العربية؟ إنها الهوية العربية.

فتكوين الأمة العربية في التاريخ استند أساساً إلى اللغة والثقافة. قد يذكر النسب في فترات، ولكنه، وكما رأى ابن خلدون، اقتصر على جيل البداوة. وقد يذكر أثر الجغرافيا (المسعودي).

وكان دور الإسلام محورياً في تكوين الأمة والثقافة العربية وتحديد هويتها، فالإسلام رسخ العربية ووسعها أفقاً وثقافة، وكان دوره كبيراً في أن تكون العربية قاعدة العروبة.

(*) في الأصل نُشر هذا البحث، في: المستقبل العربي، السنة ٢٢، العدد ٢٤٨ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٩)، ص ٦ ـ ١٥.

(**) مؤرخ ورئيس جامعة بغداد سابقاً.

والعربية لغة التراث ووعاؤه، والعربية تعريب، ومنذ القدم كان العرب، واستمروا عبر التاريخ، عاربة ومستعربة. فأسس العروبة ثقافية. والهوية العربية هي هوية ثقافية.

وقد يكون للأمة أكثر من تعريف، فقد تكون الأمة هي الدولة، وهو مفهوم غربي، وقد تكون الأمة قائمة ولكنها في حالة تجزئة أو تعدد الكيانات، وهذه هي الأمة الثقافية التي تسعى إلى تحقيق نوع من الوحدة السياسية، كما هو شأن الأمة العربية.

والتحديات ليست جديدة على الأمة العربية، وهي في أهمها ليست طارئة. فالأمة العربية بدورها التاريخي الممتد وبموقعها الجغرافي كانت ولا تزال عرضة لتحديات خارجية وداخلية.

ونحن نركز عادة على التحديات الخارجية، ولا نلتفت إلى التحديات الداخلية على رغم خطورتها بالنسبة إلى الهوية.

ثانياً: تحدي الغرب

لقد كانت المواجهة مع الغرب في العصر الحديث تعبر عن الرد على التحدي الخارجي الأكبر، فمع الأخذ من الثقافة الغربية طوعاً، ومع فرضها أحياناً، كان هناك خوف على الهوية.

كان الغرب يرى أن ثقافته وحضارته تمثلان نهاية التطور، وأن الحضارة البشرية انتهت إليهما، وما عداهما ركود وتخلف. ومع ذلك لم يغب عن الأذهان أن هناك تعدداً، وأن لكل أمة ثقافتها ولغتها. وجاءت الحركات الوطنية والقومية في آسيا وافريقيا، وبخاصة منذ أواسط القرن لتؤكد ثقافاتها الموروثة ولتسعى إلى إحيائها وتطويرها. وشهد العالم ـ وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية ـ بروز قوتين عظيمتين يرافقهما اتجاهان في الثقافة: الاتجاه الاشتراكي والاتجاه الليبرالي الرأسمالي، وعلى رغم انطلاق الاثنين من حضارة واحدة، فإن شيئاً من التعددية الثقافية ظل قائماً.

قد نشير إلى ما قدمه الغرب من تحد حضاري بإيجابياته وسلبياته، وإلى ما يراه البعض من تهديد للهوية، وسعي إلى فرض التبعية بأنواعها، وتصفية لحسابات تاريخية مفترضة.

وقد نشير إلى محاولات للنهضة والتحديث في البلاد العربية والإسلامية على صعيد رسمي، بدءاً بالجيش إلى إنشاء المدارس وتحديث التعليم لمواجهة الغرب

بأسلحته. وهناك فرق كبير بين انطلاقة ذاتية للنهضة وردود الفعل لتحديات خارجية مفروضة.

وقد نشير إلى السعي إلى الإحياء والنهضة الذاتية بحركات إسلامية سلفية أو إصلاحية تحديثية، أو أصولية (كما يقال) أو عربية ثقافية. قد تكون هذه الحركات أو بعضها ذاتية، تواجه التدهور الداخلي وتسعى إلى إحياء الفكر والتراث (أو بعضه)، وقد تكون في الأساس رداً على التهديد الغربي بتجديد المفاهيم الإسلامية والفكر الإسلامي. وقد تأتي في إطار من المفاهيم الحديثة وفي الأخذ من الفكر والثقافة الغربية، ليتبين لنا أن استمرار الاقتباس بحد ذاته قد لا يحقق ما نريد من نهضة ذاتية، بل قد يبعد عن الهدف.

ولكننا الآن أمام ظاهرة العولمة وتفرد دولة بالهيمنة السياسية.

ثالثاً: العولمة

العولمة تعني هيمنة اقتصادية وسياسية واتجاه إلى الهيمنة الثقافية، وتمثل مرحلة أبعد من النظرة الأوروبية السابقة التي ترى أن التاريخ ينتهي في التاريخ الأوروبي، وأن الحضارة الأوروبية هي قمة تطور البشرية. فهي الآن تقترن بالقطب الواحد.

وقد بات من الصعوبة التمييز بين الحد الذي ينتهي عنده النفوذ الأمريكي والحد الذي تبدأ معه العولمة، سواء أكانت العولمة مجرد شكل من أشكال الأمركة العالمية أم كانت فعلاً ظاهرة مستقلة، بل يتجه الرأي إلى أنها الهيمنة الأمريكية.

والعولمة في الحقل الثقافي تأتي في إطار شبكات المعلومات، والاتصالات، وقنوات البث الفضائي ودور الإنترنت (وجل هذه أمريكية)، ويلفت الانتباه المدى الذي بلغته الثقافة الأمريكية من الانتشار والسيطرة على أذواق الناس في العالم، ويغلب عليها بث الثقافة الشعبية، لا ثقافة النخبة، ونمط الحياة الأمريكية اليومية في اللباس والأطعمة السريعة وغيرها من السلع الاستهلاكية. إن الصادرات الثقافية الأمريكية لا تعكس في الغالب إلّا المستوى المتدني من الأنشطة الثقافية الأمريكية.

ويمكن إضافة أثر الجامعات ومراكز الأبحاث الأمريكية وانفتاحها أمام الطلاب الأجانب، ثم الاتجاه إلى فتح جامعات أمريكية في عدد من البلاد العربية.

إنها ليست النظرة العالمية التي تعترف بوجود ثقافات يمكن أن تتبادل التأثير وتعترف بالتعدد، فالعولمة تمثل الاختراق الثقافي وتأكيد شيوع ثقافة واحدة وطمس الثقافات والهويات الأخرى.

وتصور العولمة، بما فيها الثقافية، وكأنها قدر محتوم، وأنه ليس للشعوب والثقافات الأخرى إلا أن تدخل فيها، ولا تستطيع أن تعزل نفسها، وهذا جزء من دعايتها، ولا يمكن قبوله.

ومن جهة أخرى هل من صلة بين العولمة وإثارة المخاوف من الإسلام واعتباره الخطر الأول؟ ولا ننسَ أن التحدي الإسلامي أكثر التحديات جدية للسيطرة الغربية الثقافية وغيرها منذ انهيار الاتحاد السوفياتي. ولعل الحديث عن صراع الحضارات، والحديث عن نهاية التاريخ، يسيران في الخط نفسه.

وهنا يشار إلى دور الصهيونية وتنظيماتها الكثيرة، على الموجة نفسها في مواجهة الإسلام والعروبة وتشويه صورتهما وإظهارهما بمظهر العنف، ثم الجمود والتخلف وما يمثلان.

ومن ذلك محاولات تصوير المسخ والتزييف للتاريخ والثقافة على أنه تطبيع، وتصوير الفرض والقسر على أنه تعايش.

ويدعو البعض إلى تأكيد الوعي والإفادة من التكنولوجيا والعلم اللذين يردان مع العولمة وتحاشي الخطير منهما. وهي الدعوة السابقة نفسها إلى أخذ ما يفيد من الموجة الغربية ونبذ السلبي والضار منها. وهي دعوة لا تخلو من تبسيط (ولا تخلو من سذاجة)، فموجة العولمة لا تريد لهذه البلاد تطبيع العلم واختراق التكنولوجيا، بل تقاوم ذلك أو تضربه، وهذا ما نراه في التاريخ المعاصر.

لقد كانت التحديات في الماضي البعيد والقريب عاملاً في تقوية الهوية الثقافية العربية، وسبباً مباشراً من أسباب تماسكها. ونرجو أن تكون الآن حافزاً على ذلك.

إن مواجهة التحديات الخارجية تبدأ من الداخل، في تعزيز مقومات الهوية الثقافية من لغة وتراث ثقافي وتطويرها، وفي الارتفاع بالقاعدة العلمية إلى تطبيع التكنولوجيا. إن مواجهة التحديات الداخلية ضرورة أولى لترسيخ الهوية، لمواجهة العولمة، وسنشير إلى جوانب منها.

رابعاً: الازدواجية الثقافية

هناك غير ازدواجية في الثقافة. هناك الازدواجية الناشئة من حركات التحديث منذ القرن التاسع عشر، إذ أدخلنا التعليم الحديث وأهملنا التعليم الإسلامي الموروث، لذا تكوّن خطان من التعليم، وبالتالي فئتان بين من ينحاز إلى التراث ومن ينحاز إلى التحديث والأخذ عن الغرب. هل هذه الازدواجية لازمة؟ نحن نرى في الغرب أن تراثه الفكري يكون جزءاً من تكوينه العلمي حتى في الجامعات، فلا فجوة ولا ازدواجية؛ يدرس الطالب العلوم أو الهندسة مثلاً ولكن الفكر الغربي وأعلامه تدخل في برنامجه، ويدرس التاريخ الشرقي مثلاً، ولكن دراسة تاريخ اللغة الإنكليزية، وتاريخ الأدب الإنكليزي، والفلسفة الغربية والأخلاق، إضافةً إلى التاريخ الأوروبي تدخل في برنامجه. والآن هناك من يرى الجمع بين التراث والحداثة في المستوى الجامعي، ولكننا لا نزال نتلمس السبيل لذلك وعلى نطاق محدود.

وجانب آخر لأثر الاتصال بالغرب هو أحادية الثقافة، فنحن نواجه ازدواجية لغوية في بعض مراحل التعليم، تقابلها أحادية الثقافة.

فالدراسة والبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية في الجامعات والمعاهد والمراكز المتخصصة تكون عادة بالعربية، أما في العلوم والتكنولوجيا فهي بلغة أجنبية.

لقد ألفنا غياب العلوم من الثقافة لدرجة أن ندوة الأصالة والمعاصرة التي عقدتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم كادت تنكر وجود تراث علمي للعرب والمسلمين، ناسية دور هذا التراث في تاريخ التقدم العلمي الذي مهد للنهضة الحديثة.

إن ما يكتب ويبحث بلغة أجنبية يبقى خارج إطار الثقافة العربية ولا يكون جزءاً منها، وهذا يعني أن الجانب الثاني من الثقافة، وهو العلوم والتكنولوجيا، لا يجد محلاً في الثقافة العربية.

كيف نتحدث بعد هذا عن نقل العلوم والتكنولوجيا وتطبيعها؟ قد ننادي بتعريب العلوم، وهذا ما لم نتقدم فيه كثيراً، ولكن التعريب بمفهومه الشامل لا يقتصر على نقل الكتابات في هذا الحقل إلى العربية لأنه يبقى محدوداً، بل يوجب اتخاذ العربية لغة التعليم والكتابة والبحث.

إن اللغة (العربية) هي سبيل الاستمرار والتراكم العلمي، وهو مقدمة لازمة للإبداع، واللغة تنطوي على أسلوب تفكير وعلى مجموعة قيم ومفاهيم، ولا مجال للإبداع في العلم إلا إذا كانت العربية هي لغة التعليم والكتابة والبحث.

وللثقافة جانبها العلمي والتقني مع الجانب الإنساني والاجتماعي، ولن تستقيم بواحد منهما، وبخاصة في عالم يشهد أضخم ثورة في العلوم والتكنولوجيا.

خامساً: الفلسفة التعليمية

هل تترسخ الهوية الثقافية دون فلسفة أو نظرية تعليمية ونظام يجسدها؟ هل تجاوزنا النقل عن غيرنا، وهل عبرنا مرحلة التقليد إلى مرحلة الاجتهاد ووضع فلسفة تعليمية عربية أو إسلامية في عالمنا العربي والإسلامي الحديث؟

إن النظر إلى المجتمعات الإسلامية في الفترات التاريخية يشير إلى وحدة عامة في الثقافة وإن انطوت على تنوع غني. وحين نمعن التفكير بما وراء ذلك نرى أنه في الأساس نظام التعليم ومفاهيمه وفلسفته، بدءاً بالكتاتيب ثم المساجد والمدارس ومؤسسات التعليم الأخرى.

هذا مع العلم أن التعليم كان حراً وشعبياً في الغالب، بل لم تتدخل فيه الدولة إلا بعد إنشاء «المدرسة».

ولا نريد هنا أن نبين أسس ذلك التعليم، بل نريد الإشارة إلى أهمية وجود فلسفة أو نظرية للتعليم. وهذا ما لم نفلح فيه في العصر الحديث.

والازدواجية الثقافية القائمة لا تساعد بدورها على ذلك. وهل يمكن أن نحقق ذلك دون أن تكون الجذور والتطلعات المستقبلية في أوليات الاتجاه نحو نظرية تعليمية؟

ومع أن جامعة الدول العربية فكرت في هذا الاتجاه، فعقدت عدة مؤتمرات للثقافة العربية، إلا أنها لم تتابع محاولتها، وسار كل بلد عربي في طريقه، وكل تأثر بنظام تعليمي غربي لبلد أو آخر، ولا يزال هذا الاتجاه، وإن وجدت أمور مشتركة فهي تتصل عادة بالاقتباس من الغرب.

إن عدم وجود نظرية في التعليم يشكل تحدياً مهماً للهوية الثقافة العربية.

سادساً: الموقف من التراث

إن الموقف من التراث له أهمية خاصة في الثقافة. فالتراث في صميم الهوية الثقافية ومن مقوماتها المهمة.

قد يفهم التراث على أنه نتاج المسيرة الحضارية للأمة كله من علوم ومعارف ومؤسسات وفنون وقيم وفكر، وقد يفهم بأنه الإنتاج الفكري أو بعضه كأن يشار إلى الأدب أو إلى الفقه والتشريع في رأي البعض.

وقد يفكر بما هو حي من التراث، أو بالجوانب التي لا تزال تؤثر في حياتنا ونظراتنا. وهذا يتطلب موقفاً وتقييماً؛ أي كيف نتعامل مع هذا الجانب أو ذاك.

وللتراث في فترات التجزئة السياسية أهمية خاصة. ففي تمثله والإفادة منه تأكيد المشترك الذي يعزز الهوية والاتجاه إلى الوحدة.

ولكن كيف نتعامل مع التراث؟ هل يراد إحياء التراث بنشر آثاره من مخطوطات ووثائق وإنجازات فنية؟ قد يساعد هذا على التعرف إلى التراث ولذلك أهميته، ولكن هذا يمثل الجانب المادي أو الكمي من التراث. هل نبحث في التراث لتسويغ مفاهيم وأمور وقيم حديثة بشكل انتقائي ولإضفاء شرعية عليها؟ ولا يمكن أن تكون لنا أصالة عن هذا الطريق؟ انه تأكيد للتقليد ثم للتخلف؟

ليس الغرض أن نحكم التراث في شؤوننا، بل الغرض أن نخضع التراث للتحليل والتقييم، وأن نفيد منه بوعي في حياتنا الحاضرة بدل أن يختلط الوعي واللاوعي فيه.

هل نبحث في التراث إذن عما يمكن أن يفيد في مواجهة مشاكلنا وحاجاتنا لصلته بتكويننا النفسي والخلقي والاجتماعي؟ قد يكون ذلك، أو يكون لتلافي سلبيات ونواحي إخفاق (مثلاً: لماذا أخفقنا في تاريخنا في تطبيق الشورى وفي إيجاد مؤسسات لها)؟

قد ننظر إلى التراث لنقده من قبل المختصين لتمييز الحي منه مما كان دوره مؤقتاً. وقد نجد أن بعضه، كالفكر السياسي والمؤسسات السياسية، بحاجة إلى تحليل وتقييم وإلى نظرة جديدة. وقد نجد مثلاً أن المؤسسات الإدارية لا دلالة لها في عصرنا إلا أن الفكر الإداري فيه قيم حسنة. إن توطين المؤسسات والنظريات، بل وحتى توطين التقنية، قد لا يتم إلا بوجود أرضية طبيعية لدينا، فهل نجد مثل هذه الأرضية إلا في عموم التراث؟

وقد ننظر إلى التراث من زاوية أخرى لنقول إن المهم تقديم التراث الفكري للناشئة ليكون جزءاً من ثقافتهم، وبهذه الطريقة يتكامل تكوينهم الفكري بين الأصالة والمعاصرة. فالتراث عادة لا تعنى به إلا فئة من المختصين وفي نطاق اهتمامهم. والمفروض عرضه بشكل مفهوم للناشئة ليدخل في تكوين ثقافتهم.

سابعاً: العروبة والإسلام

هنا يرد تساؤل ـ هل تواجه التحديات الثقافية بوجهتين منفصلتين، عربية وإسلامية، كما يفترض البعض؟

ألا تبدو إشارات البعض إلى تعارض بين الإسلام والعروبة بعيدة عن الدقة؟

إذا نظرنا إلى الجذور بدءاً بظهور الإسلام، نرى أن العرب حملوا رسالته ابتداءً وبالإسلام توحدوا، وتحت رايته انتشروا في الأرض، وبالإسلام انتشرت العربية ابتداءً وبه رسخت، وأصبحت قاعدة العروبة، وبالعربية وضعت أسس الثقافة العربية الإسلامية وتوسعت وازدهرت. وبعد ظهور لغات إسلامية أخرى في الثقافة، بقيت العربية لغة العلوم الإسلامية عبر العصور، إضافة إلى كونها لغة الثقافة العربية.

وهكذا اقترن الإسلام بالعربية في فتراته الأولى، ورسخت هذه الصلة في وعي الجماهير، في بعض البلاد العربية وبخاصة في المغرب العربي حتى الوقت الحاضر، حيث ارتباط العروبة بالإسلام. ويظهر مثل هذا الارتباط في أوقات الأزمات في البلاد العربية في التحرك الشعبي بصورة عفوية.

والفكرة العربية تعبر عن الانتماء إلى الأمة العربية. وهذه الأمة تكونت في الإسلام، في إطار التاريخ وعلى قاعدة اللغة والثقافة، فأساس القومية العربية ثقافي، فهي ليست عنصرية أصلاً. وهي ترفع صوتها في وجه الإقليمية، وفي موقف الدفاع عن العروبة والحضارة العربية الإسلامية في مواجهة حملات غربية. والحركة العربية في الأساس سياسية هدفها أن تحقق للأمة العربية كياناً سياسياً موحداً. أما الإسلام فدعوة شاملة ونظام حياة.

وإذا رجعنا إلى أوائل القرن لنرى الصلة بين الحركة العربية وسياسة الاتحاد والترقي، نرى أن هؤلاء اتخذوا وجهة طورانية مثلت تهديداً للعربية والعروبة في سياسة التتريك والهيمنة، فاتجه بعض العرب ضد الاتحاد والترقي، ورأى آخرون أن الخطر

الأكبر هو الخطر الغربي واتخذوا وجهة عثمانية، ولكن هذا الاعتبار تلاشى حين تحالفت الدولة العثمانية مع جانب غربي.

ويلاحظ أن الفكرة العربية في القرن التاسع عشر والعقود الأولى للقرن العشرين وفي تيارها الرئيسي، عربية إسلامية بجوار كونها وطنية في مصر (ثم في الشام) تتخذ العربية قاعدة مشتركة لمواجهة مشكلة الطائفية مع التزام واضح بالإسلام، وكان منتظراً أن يلتقي الخطان بعد الحرب العالمية الأولى.

وكانت النظرة الغربية تروج لفكرة أن القومية في الشرق صورة منقولة عن القومية في الغرب، وهذا غير وارد، فالأبحاث الحديثة انتهت إلى أنه بالإضافة إلى الهوية القومية بالمفهوم الغربي، توجد هوية قومية أو ثقافية خاصة في المجتمعات غير الغربية.

إن فكرة الأمة العربية التي تربطها اللغة العربية والثقافة لم تكن نتاج القرن التاسع عشر أو العشرين، بل إنها ممتدة في التاريخ. وقد تكونت بعد تطور تاريخي نتيجة عوامل عدة في مقدمتها انتشار الإسلام وأثره، وانتشار العربية لغة القرآن، وتحولها إلى لغة الإدارة والثقافة في دار الإسلام لقرون، وخروج العرب من الجزيرة بالفتوح وما بعدها.

إن الصلة بين الإسلام والعروبة حيوية ومتصلة، فبالإسلام نهض العرب واتحدوا وحملوا الرسالة، وبالعرب أولاً ارتفعت راية الإسلام وحقق أروع أمجاده، وبين العرب كانت أهم حركات النهضة الإسلامية الحديثة.

ثامناً: التاريخ

إن فترات الأزمة تدعو إلى فحص أعمق للواقع. وهذا يدعو إلى النظر إلى جانب مهم من الثقافة العامة هو التاريخ، التاريخ الحي في النفوس والأذهان، وإلى إعادة بحث التاريخ. وليس الغرض العودة إلى فترة من الماضي أو السعي إلى إحياء ظاهرة فيه، بل المراد تحقيق فهم أعمق لمكونات وضعنا، ولإطلاق الطاقات في الحاضر.

رحنا ندرس التاريخ أحياناً ونكتبه كما يوافق أهواءنا ويدغدغ عواطفنا لنذهب مزهوين بما وصلنا إليه في فترة ماضية. وبدلاً من أن نحلل وندقق لنفهم، نحاول أن ننتقي من الروايات ما يناسب، بل ونقرأ النصوص ونكسبها المعنى الذي نريد، لا المعنى الذي تحمله. وحين نواجه الأزمات ونقارن بما نسمع عن التاريخ، نتساءل كما تساءل مؤرخ فرنسي بعد سقوط باريس: «هل خاننا التاريخ؟».

نحن نجد في الشورى ـ كما طبقت أحياناً ـ فكرة الانتخاب، وفكرة تقييد الحاكم، ويصار إلى أنها توازي الديمقراطية. ولا نلتفت إلى أن استشارة الحاكم ليست ملزمة وأن القرار الأخير له. وتنتهي الشورى عند جل الفقهاء إلى قبول الشخص الذي يسميه الخليفة باستشارة أو من دونها.

وقد نلاحظ التطور الذي انتهى إليه الفكر السياسي لدى أهل السنة والذي لا يجيز الخروج على السلطان مهما استبد وظلم خوف الفتنة. ونجد التشديد على الطاعة، فنأخذ بعض الكلام ونترك بعضه. فنقرأ: ﴿**أطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم**﴾[1]، وننسى أن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، أو كما قال أبو بكر «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت فلا طاعة لي عليكم».

وبعد هذا، فإن الآراء الجميلة عن الشورى لدى بعض الفقهاء لم تجد المؤسسة أو المؤسسات التي تجسدها، فبقيت أمنيات لا أكثر.

لقد عاملنا التاريخ معاملة انتقائية، كتبنا عن فترات وأغفلنا عامدين فترات أخرى. اعتنينا بفترات نعتبرها لامعة أو متقدمة وأهملنا فترات اعتبرناها مظلمة أو متخلفة. والتاريخ مجرى متّصل، متى أهملت فترات منه لن تتمكّن من فهم دلالاته، أو من إدراك حركته. ألا ترى أننا مثلاً أغفلنا أو أهملنا دراسة الفترة العثمانية من تاريخنا، وهي تمتد حوالى أربعة قرون. هل يمكن أن نفهم الحاضر إن تجاوزنا مثل هذه الحقبة الطويلة؟ أليس الحاضر امتداداً لتلك القرون إلى درجة بعيدة؟

ويقابل هذه النظرة نظرة أخرى تجد بحث فترة أو أخرى مسألة شائكة، إذ لا يجوز فيها تقييم الأفعال، وتحديد التطورات ونقدها، بل إننا نخلط التاريخ بالعقيدة أحياناً، والعقيدة لا تقبل النقاش، في حين أن التاريخ لا يمكن كتابته دون تحليل ونقد. ومثل هذه النظرة تؤدي إلى الإرباك، إذ تمنع النظرة الموضوعية، وقد تفضي إلى سوء الفهم وإلى المشاكل. ألا يتكرر في كتابة التاريخ تمجيد الأفراد وإغفال الأمة؟ ألا يتكرر في التراث تمجيد عدل أو تقوى خليفة أو سلطان؟ أليس هذا هو المثال الذي يتطلع إليه؟ ألا يتكرر التنديد بالعامة وبكل من لا ينتمي إلى فئة صغيرة من الخاصة، ويوصفون بأشكال من نعوت التحقير، فهم الغوغاء والجهّال؟ أين مواقف الأمة في الأزمات وفي مواجهة الهجمات؟

---

(١) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

بل لقد ذهب المؤرخون إلى أن نسبوا الحركات الكبرى في التاريخ إلى أفراد وأغفلوا أو أهملوا دور الجماعات التي عملت وضحت لفترة من الزمن! فالدعوة العباسية مثلاً والتي استمرت حركة سرية حوالى ثلث قرن تنسب إلى شخص مثل أبي مسلم الذي انضم إليها في السنين الأربع الأخيرة ليمثل الإمام في خراسان، وينسى ما سبق من دعاة ونقباء ومجالس وتضحيات؛ ألا يؤدي كل هذا إلى تأكيد فكرة الحاكم الفرد، عدل أو لم يعدل؟

ألم يكن لهذه الأمة أو لفئات منها أدوار في التاريخ ومواقف تعبر عن توثبها؟ ألم تمر فترات أخذت فيها الأمور بيدها حين انهارت السلطة أو غابت لتنظيم وضعها ولتوقف أية فوضى تترتب على ذلك؟

والتاريخ يتناول نشاط الإنسان في الزمان والمكان، أي أن الجغرافيا تكون العنصر الثالث. ولكننا في دراساتنا نهمل الجغرافيا إهمالاً واضحاً. ويندر أن توجد خرائط في كتب التاريخ، وإن وجدت فهي صورية لا تفيد في شيء. أما الأطلس التاريخي فهو في مرحلة أولية جداً.

والمهم أن الدراسات التاريخية تهمل الجغرافيا عادة وهذا يفقد التاريخ وضوحه، ويقلل من شأن الأرض في وعي الدارس، وهو ما نشكو منه في كثير من المناسبات. وقلة الخرائط بعامة، وندرة الخرائط التفصيلية بخاصة، مشكلة يشكو منها السياسي والعسكري والاستراتيجي، وهي ثغرة في ثقافتنا العربية.

والجغرافيا تمثل عاملاً هاماً في الاستمرار في التاريخ، فهي عنصر ثابت ومستمر في تأثيره، ومن هنا أهميته الكبيرة في الماضي والحاضر. وقد تثير الجغرافيا أسئلة حديثة كما أثارت في الماضي. ما طبيعة المنطقة الجغرافية لبلادنا بما فيها من سهول وجبال وصحارى وبحار، وبما لها من مصادر المياه؟ وما أثرها في حياة الناس؟ وما أثر الموقع الجغرافي في النشاط الاقتصادي وفي العلاقات بالشعوب المحيطة والقريبة سلمية أو غير ذلك؟ ما أثر البوادي والصحارى ـ هل هي سبب ترابط أو فصل؟ هل بقي لها دور المخزن البشري في الحاضر كما كان في الماضي؟

هذه مشاكل تتصل بالتاريخ، ولكنها تهمنا هنا لتأثيرها في الهوية الثقافية العربية.

إن دور التاريخ في الثقافة العربية كبير، ودوره في بلورة الهوية الثقافية كبير، ومن هنا أهمية مناقشة آثاره وتصويبها.

تاسعاً: اللغة

وبعد هذا، فإذا كانت العربية أساس الهوية، فهل عنينا بها كما فعل السلف؟ هل جعلنا العربية السليمة لغة الإعلام، ولغة التسميات؟ وهل جعلناها أساساً لإعداد الموظفين في الدوائر الرسمية كما هي الحال في إنكلترا وفرنسا مثلاً، أو كما كانت لغة الكتّاب في الدواوين؟

وإذا كان الناس يكتبون عادة بعربية فصيحة، فهل كانت هذه العربية السليمة لغة التدريس في الواقع على أي مستوى من مستوياته؟

وهل حاولنا أن نغني هذه اللغة بتحديثها وإضافة المصطلحات الكثيرة التي يفرضها التقدم العلمي والفكري في العلوم والإنسانيات والاجتماعيات وغيرها؟ هل وضعنا معاجم حديثة شاملة لمصطلحات العلوم وغيرها؟ (لدينا بدايات ولكنها لا تزال في أول الطريق). هل اجتهدنا أو اتجهنا إلى تغليب العربية الفصيحة على العامية التي يشيع استعمالها في حياتنا اليومية؟

ألا تومئ العامية إلى تجزئة أخرى في حقل الثقافة؟ ألسنا أمام عاميات عديدة، وأمام مستوى متدن من الثقافة أو الجهل؟ ألا يؤثر هذا الوضع في الهوية الثقافية ويضعضعها؟ نعم، إن مكافحة الأمية هدف لكل بلد عربي، ولكن أين نحن من تحقيق الهدف؟

ومع أننا نرحب بالتنوع الذي قد يتصل بالبيئات المختلفة أو ببعض التراث في إطار العروبة الشاملة ويكسبها حيوية وغنى، إلا أننا نخشى التزام التجزئة التي تشكل بذاتها تهديداً قوياً للهوية الثقافية.

إن سلامة الهوية الثقافية تتطلب محوراً من الوحدة الثقافية، لتكون في وضع أفضل لمواجهة التحديات.

وهنا ننوه بالمؤسسات والجمعيات الثقافية العربية العامة، وندعو إلى تنشيطها لتقوم بدورها في تعزيز الثقافة العربية.

عاشراً: التجزئة السياسية

هل أشير إلى التجزئة السياسية للبلاد العربية، وما ترتب عليها من اختلافات في الأوضاع والمواقف؟

لقد عرفت البلاد العربية الوحدة في فترات من التاريخ العربي الإسلامي، كما شهدت فترات من التجزئة. لكن، لما كانت الأمة العربية ثقافية في الأساس، فإن فكرة الوحدة والعمل لها تمثل هدفاً دائماً.

قد لا تفضي التجزئة بالضرورة إلى التخلف، أو إلى التراجع الثقافي، ولكن الوضع يختلف في حركة التقدم العلمي الهائل، وفي وجود الأخطار الخارجية. إن الأخطار الخارجية تهدد الثقافة. ألا نرى أثر الحصار الاقتصادي مثلاً في بعض الأقطار العربية؟ ماذا تبقى للثقافة والحضارة في العراق إثر الحصار الشامل؟

إن التجزئة لا توفر الإمكانات اللازمة للنهضة الشاملة أو لمواكبة الحركة في العلوم والتكنولوجيا. ألا نرى محاولات أوروبا في اتجاه نوع من الاتحاد والتكامل، وبخاصة في مجال التكنولوجيا؟ وعلى رغم ذلك تبقى متأخرة عن أمريكا في هذا المجال (بحوالى عقدين) لعدم تكافؤ الإمكانيات.

هل نستطيع مواجهة التحديات الخارجية على انفراد؟ الواقع ينفي ذلك.

هل لدى أي بلد الإمكانيات المادية والعلمية التي تتطلبها التكنولوجيا والتقدم العلمي الهائل؟

أظن الإجابة واضحة تماماً، بل إن درجة التخلف ستزداد، والفجوة ستتسع مع الزمن.

فإذا كانت الجبهة العربية الواحدة بأي شكل مطلباً سياسياً قومياً، فإنها الآن ضرورة حياتية بكل أبعادها.

حادي عشر: الحرية

إن الثقافة لن تزدهر إلا مع الحرية الفكرية في جو مفتوح من الأخذ والعطاء، ومن الاختلاف والاتفاق، وذلك يتطلب توفر الحريات العامة. ثم هل نستطيع اختراق مجال التكنولوجيا، وإنشاء المؤسسات العلمية التي نريد وبناء القوة العلمية الذاتية التي نريد؟ وهل لنا أن نوجه خيراتنا لما يغني ذاتنا وهويتنا؟ لا يبدو ذلك ممكناً. وتشير مسيرة البلاد العربية الحديثة إلى أن الشرط الرئيسي للنهضة هو التحرر من الهيمنة الخارجية وتوفر الحريات العامة.

الأحرار وحدهم يستطيعون البناء ويستطيعون مواجهة التحديات، وهم وحدهم يستطيعون رفض التبعية. والحرية والتعددية حيويتان للثقافة وفيهما إغناء لها. وبعد هذا فالآراء والنظريات عن الحرية لا تتحقق إلا عن طريق المؤسسات، أما الاعتماد على الأفراد فلن يورث استقراراً، بل يكون عرضة للأهواء والنزوات في النهاية.

إن الحرية لا تتجزأ، ومتى توفرت فإنها تفتح الطريق إلى التنوّع في الإنتاج الفكري وإلى الإبداع والانفتاح. وحتى الأخذ من الغير لن يكون سليماً ونافعاً حقاً إلا مع توفر الحرية.

أما فرض أنواع من الثقافة والنظم، فإنه لن يفضي إلى إغناء للثقافة، بل قد يؤدي إلى الإضرار بها، وربما إلى طمس جوانب منها وإلى إرباك. لا فائدة بالخير يرافقه القهر والعبودية.

إن الثقافة تزدهر مع الحرية. والهوية الثقافية العربية هي هوية الأمة العربية.

الفصل التاسع

العولمة والهوية الثقافية والمجتمع التكنولوجي الحديث(*)

جلال أمين(**)

مقدمة

نحن إزاء العولمة كالعميان إزاء الفيل، في تلك القصة الشهيرة التي يلمس فيها كل من العميان جانباً من الفيل، فيصفه على أنه الفيل بأكمله، دون أن يعرف أن للفيل جوانب أخرى كثيرة. كل منا في وصفه للعولمة على صواب تماماً، لولا أن معظمنا لا يريد أن يعترف بأن بقية العميان هم على صواب أيضاً.

وكلنا مستعد للإقرار بأن للعولمة تأثيراً في الهوية الثقافية، ولكن من الطبيعي أن كلاً منا لا يرى إلا هذا الأثر الذي يصدر عن ذلك الجانب من العولمة الذي يلمسه بيده، ومن ثم كان من الطبيعي أن يختلف المحللون لظاهرة العولمة حول تحديد ذلك الأثر في الهوية الثقافية: ما هو بالضبط؟ هل هو مهم أم غير مهم؟ مرغوب فيه أم غير مرغوب فيه؟ من السهل تجنبه أم من الصعب ذلك؟

(*) في الأصل نُشر هذا البحث، في: المستقبل العربي، السنة ٢١، العدد ٢٣٤ (آب/ أغسطس ١٩٩٨)، ص ٥٨ ـ ٦٩.

(**) أستاذ الاقتصاد في الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

هناك مثلاً من لا يرى في العولمة إلا اتجاهاً متزايداً نحو تقسيم العمل وانتشار التقانة (التكنولوجيا) الحديثة من مراكزها في العالم المتقدم اقتصادياً، إلى أقصى أطراف الأرض، ومن ثم زيادة الإنتاج أضعافاً مضاعفة، وهو في سبيل ذلك مستعد لأن يغفر للعولمة أي تأثير سلبي في الهوية الثقافية يمكن أن ينتج منها، بل هو مستعد للقول بأن هذا الأثر السلبي في الهوية تافه أو بسيط، بل قد يذهب إلى حد القول بأن الهوية الثقافية سوف تفيد من العولمة بدلاً من أن تضار منها.

هناك أيضاً المفتونون بالحضارة الغربية بوجه عام، ليس فقط بكفاءتها المنقطعة النظير في الإنتاج المادي، بل في نقل المعلومات وتخزينها وتوفيرها لمن يريد الانتفاع بها، وبما حققه الغرب في مضمار التنظيم السياسي والاجتماعي والإنتاج الثقافي، أولئك المفتونون بالديمقراطية الغربية، وبالعلاقات الاجتماعية الغربية، وبغزارة ونوع الإنتاج الثقافي في الغرب، ويتمنون لشعوبهم سرعة اللحاق بكل هذه الإنجازات ويجدون في العولمة السبيل إلى ذلك. ومن هؤلاء من لا تثير لديهم مسألة الهوية الثقافية إلا السخرية والاستهزاء: إذ ما هي تلك الهوية التي تبدو قلقاً عليها كل هذا القلق؟ هل تعني هذه الهوية شيئاً آخر غير التخلف والجهل والفقر والعقم، والقعود التام عن الحركة، والاستسلام للخزعبلات والتقاليد التي لم يعد لها دور في العالم الحديث؟

هناك أيضاً الكارهون للعولمة، ولكن هناك مائة سبب محتملاً لهذه الكراهية. هناك من يكرهونها لأنها تتضمن مزيداً من الاستغلال الاقتصادي: ألا ترى مثلاً ما تفعله الاستثمارات الأجنبية الخاصة عندما تترك العامل في البلاد الرأسمالية نهباً للبطالة، وتذهب إلى استغلال العمل الرخيص في البلاد الأقل نمواً؟ أولا ترى أيضاً شركات الأدوية العملاقة تضغط من أجل أن تفتح لها كل بلاد العالم أبوابها لتحقق مزيداً من الربح على حساب مستهلكي هذه الأدوية ومنتجيها داخل هذه البلاد الأقل نمواً؟ نعم، الهوية الثقافية لا بد من أن تعاني جراء ذلك، ولكن المعاناة هنا ليست إلا نتيجة الاستغلال الرأسمالي، إذ تحمل كل هذه الاستثمارات الأجنبية وهذه السلع المستوردة في طياتها ثقافة مغايرة تسحق ثقافات الأمم المستوردة لها، لا لغرض إلا لتحقيق مزيد من الأرباح. وحماية الهوية الثقافية واجبة، في نظر هؤلاء، كوسيلة للتصدي لهذا الاستغلال، إذ إن إثارة الحمية الوطنية والحماس للثقافة الوطنية قد يعطلان هذا الاتجاه لدى الرأسمالية العالمية للانتشار.

وهناك من يكره العولمة، لا لسبب اقتصادي، بل لسبب ديني. فالعولمة آتية من مراكز دينها غير ديننا، بل هي قد تنكرت للأديان كلها، وآمنت بالعلمانية التي لا تختلف

كثيراً، في نظر هؤلاء، عن الكفر. ومن ثم ففتح الأبواب أمام العولمة هو فتح الأبواب أمام الكفر، والغزو هنا في الأساس ليس غزواً اقتصادياً، بل غزو من جانب فلسفة للحياة معادية للدين. والهوية الثقافية المهددة هنا هي في الأساس دين الأمة وعقيدتها، وحماية الهوية معناه في الأساس الدفاع عن الدين.

هناك، من ناحية أخرى، من يرى أن العولمة ليست غزواً اقتصادياً أو غزواً علمانياً، بل غزو «قومي»، بمعنى تهديد هوية أمة لهوية أمة أخرى. صحيح أن هذا الغزو يتضمن استغلالاً اقتصادياً، وصحيح أنه يهدد دين الأمة التي يجري غزوها، ولكن هذا وذاك ليسا إلا جزأين من ظاهرة أوسع، وهما مرفوضان لسبب أكبر وأشمل. فالاستقلال الاقتصادي ليس مطلوباً فقط لمنع الاستغلال، بل مطلوب لتحقيق نهضة شاملة للأمة، وتحقيقاً لاستقلال إرادتها. وتهديد الدين والعقيدة جزء من تهديد نمط الحياة بأسره، ولقيم الأمة بصفة عامة، التي يعتبر الدين جزءاً منها ولكنه لا يستوعبها كلها، وذلك لصالح نمط الحياة في تلك المراكز التي تولد هذا الاتجاه نحو العولمة. في نظر هؤلاء، تعتبر حماية الهوية الثقافية هي الهدف الأصلي، وليست مجرد وسيلة للتصدي للاستغلال الاقتصادي، كما أنه هدف أشمل من هدف حماية الدين من العلمانية.

إن كلاً من هذه المواقف المؤيدة للعولمة أو المضادة لها يحمل في رأيي جزءاً من الحقيقة، وهو جزء لا يمكن الاستهانة به. نعم، العولمة تؤدي إلى تعظيم الإنتاج، على الأقل من وجهة نظر العالم ككل. والعولمة تمثل تقدماً لا يمكن إنكاره في بعض القدرات المهمة للإنسان في المعرفة وفي السيطرة على الطبيعة، وفي بعض أنواع التنظيم السياسي والاجتماعي، وفي بعض أنواع الإنتاج العلمي والفني.

والعولمة تتضمن، بلا شك، اتجاهاً نحو مزيد من الاستغلال الاقتصادي من جانب الشركات العملاقة للمستضعفين في الأرض، وتتضمن قهراً لمعتقدات بعض الأمم ومقدساتها لصالح نظرة تتخذ على الأقل موقف اللامبالاة من العقائد الدينية. والعولمة، بلا شك، تهدد أنماط الحياة الخاصة بالأمم التي كانت أكثر انعزالاً عن العالم، لصالح نمط معين للحياة هو السائد في الدول الأكثر سطوة.

ولكن هذه المواقف المرحبة بالعولمة والمضادة لها قد لا تستوعب كل المواقف الممكنة من العولمة، ومن ثم فقد لا تستوعب كل المواقف الممكنة من قضية حماية الهوية الثقافية. إن هناك موقفاً يزيد مَيْلي إليه كلما أمعنتُ التفكير في ظاهرة العولمة، والهوية الثقافية، وقد يمثل جانباً يستحق الاهتمام، وقد لا يقل أهمية عن مختلف

الجوانب التي ذكرتها، سواء من حيث مساعدتنا على فهم حقيقة العولمة، أو على اتخاذ الموقف الصحيح منها. كما أنه يؤدي إلى نظرة إلى الخطر الذي يهدد الهوية الثقافية، قد تختلف اختلافاً مهماً عن النظرات الأخرى.

هذا الموقف من ظاهرة العولمة يدور حول النظر إليها كما لو كانت مرادفة لانتشار ما يسمى أحياناً بـ «المجتمع التكنولوجي الحديث». إن هذه الظاهرة، ظاهرة انتشار «المجتمع التكنولوجي الحديث»، ليست هي بالضبط انتشاراً للاستغلال الرأسمالي، وليست مجرد انتصار للعلمانية على العقائد الدينية، وليست بالضبط قهراً من جانب هوية أمة لهويات أمم أخرى، بل هي ظاهرة قد تكون أخطر بكثير من هذا كله. ومن ثم فإن الموقف الذي تستوجبه قد يكون أصعب بكثير مما نظن. وسوف أحاول في هذه الورقة شرح هذه النظرة إلى العولمة التي قد لا تزيد في الحقيقة على محاولة إضافية من شخص آخر ضعيف البصر، إلى محاولات أخرى من جانب أشخاص آخرين ضعاف البصر أيضاً، للإحاطة بحقيقة الفيل.

أولاً: العولمة قديمة، وكذلك الغزو الثقافي

الاتجاه نحو العولمة قديم جداً، ولا بد من أن الإنسان قد شعر بأن العالم قد أصبح «قرية واحدة كبيرة»، أو بشيء شبيه بهذا مرات عدة من قبل. لا بد من أن الإنسان الأوروبي قد شعر بشيء من هذا عندما وطئت قدماه القارة الأمريكية لأول مرة، منذ خمسة قرون، وعندما أبحرت أول سفينة بخارية منذ أقل قليلاً من قرنين، وعندما نظر رجل الفضاء لأول مرة إلى كوكب الأرض منذ نحو أربعين عاماً. كل ذلك قبل أن يخرج إلينا الإنسان المعاصر مزهواً أو مندهشاً من بزوغ ظاهرة الشركات المتعددة الجنسيات التي يفوق حجم مبيعات كل منها، حجم الناتج القومي لعدة دول مجتمعة.

لا بد من أن ماركس وأنغلز كانا يتكلمان عن هذه الظاهرة نفسها، ظاهرة العولمة، منذ ١٥٠ عاماً، عندما كتبا في **البيان الشيوعي** أن السلع التي تخرج من مصانع الرأسمالية ستأخذ في الانتشار شرقاً وغرباً، ولن يفلح في صدها أي سور ولو كان بمناعة سور الصين العظيم.

إذن فكثرة الكلام عن العولمة في السنوات العشر الأخيرة لا بد من أن يكون سببها ليس نشأة الظاهرة بل نموها بمعدّل متسارع (فضلاً عن وجود مصلحة، لبعض الناس،

في الإلحاح على إسماعنا بأن شيئاً جديداً وطيباً للغاية ـ اسمه العولمة، آخذ في اكتساح الكون).

ومن أي زاوية نظرنا إلى العولمة، سواء من زاوية معدل انتقال الأشخاص أو معدل انتقال السلع أو رؤوس الأموال أو المعلومات أو الأفكار، نجد وراء هذا كله تطوراً في التكنولوجيا (أو «تقدّماً» فيها كما هو شائع على الرغم من أن اعتبار ما حدث من تطور تكنولوجي «تقدماً» في جميع الأحوال هو محل نظر وقابل للجدل). فالعولمة بنت التطور (أو التقدم) التكنولوجي، سواء تمثل هذا التطور في اختراع العجلة أو البوصلة أو المطبعة أو الآلة البخارية أو التلغراف أو الطائرة أو التليفزيون أو الكومبيوتر... إلخ. والاعتقاد الشائع بأن العولمة ظاهرة حتمية لا يمكن صدّها أو الوقوف في وجهها، سببه الاعتقاد بأن التطور (أو التقدم) التكنولوجي هو كذلك ظاهرة حتمية.

ولكن العولمة أيضاً تحمل دائماً في طياتها نوعاً أو آخر من «الغزو الثقافي»، أي من قهر الثقافة الأقوى لثقافة أخرى أضعف منها. فالذي فعله المهاجرون الأوائل إلى القارة الأمريكية بالهنود الحمر كان نوعاً من «الغزو الثقافي»، وإن كان بالغ القسوة. وقل مثل ذلك عما فعله المهاجرون الأوروبيون إلى استراليا لسكانها الأصليين، وسائر صور الاستعمار الأخرى، التي هي أيضاً صور للعولمة وللغزو الثقافي في الوقت نفسه.

كل هذه الصور للغزو الثقافي كان من الممكن دائماً أن ننظر إليها نظرات متعددة، كتلك التي وصفتها في مطلع هذا الفصل، والتي تنتشر بيننا اليوم. فقد كان من الممكن دائماً أن نصف ظاهرة الغزو الثقافي بأنها اعتداء رأسمالي على الهوية الثقافية للأمة المعتدى عليها من أجل استغلالها اقتصادياً، كما يمكن أن نصفها بأنها غزو دين لدين، أو إحلال ثقافة أمة محل ثقافة أخرى. كما أن من الممكن أن يوجد (وقد وجد بالفعل) المدافعون عن هذا الغزو الثقافي باسم تعظيم الإنتاج ونشر الحضارة. بحجة نشر الحضارة جاء نابليون إلى مصر، وبالحجة نفسها قهر الاستعماريون الأوائل مختلف الأمم «الأقل تقدماً». وبحجة زيادة الإنتاج غزت الولايات المتحدة أمة بعد أخرى متخفية وراء المعونات الاقتصادية. واستخدمت حجة زيادة الإنتاج أيضاً وتعمير الأرض من جانب الصهاينة لتبرير استيلائهم على فلسطين، وبالحجة نفسها انتشر موظفو البنك الدولي وصندوق النقد في مختلف أنحاء الأرض. وقد قامت حركات المقاومة ضد كل ذلك باسم الدين مرة، وباسم القومية مرة أخرى، وباسم الاشتراكية ومقاومة الاستغلال الرأسمالي مرة ثالثة... إلخ.

العولمة قديمة إذن، وكذلك الغزو الثقافي، وكذلك مقاومة هذا الغزو الثقافي. وكل الشعارات التي ترفع لتبرير العولمة أو لمقاومتها، قديمة أيضاً. إن من المفيد بالطبع لفت النظر إلى التسارع الهائل الذي حدث في معدل العولمة في العقود الأخيرة، ولكن من المفيد أيضاً (من حين إلى آخر) لفت النظر إلى أنه مجرد تسارع حديث لظاهرة قديمة ومستمرة.

ولكن من الضروري أيضاً التشديد على العامل الأساسي المسؤول عن نشأة هذه الظاهرة، ظاهرة العولمة، واستمرارها وتسارعها، وهو التقدم أو التطور التكنولوجي. ذلك أنه من بين كل العوامل الدافعة أو المساعدة أو المصاحبة للعولمة، يكاد التطور التكنولوجي يكون أكثر هذه العوامل استقلالاً، بحيث لا يكاد المرء يحتاج إلى البحث عن العوامل المسببّة له، أو بالأحرى أنه أكثر العوامل المتصلة بالعولمة اكتفاء بنفسه، إذ إنه لا يعتمد في وجوده إلا على ذلك الميل الطبيعي لدى الإنسان إلى تخفيف ما يبذله من جهد وما يتحمله من مشقة في سبيل البقاء على قيد الحياة، أو من أجل الإنتاج والاستهلاك.

الإنسان يطوّر التكنولوجيا باستمرار، وكأنه مدفوع بـ «يد خفية» إلى ذلك، من أجل أن يشبع حاجاته بأقل جهد ممكن، وهو في خلال تطويره للتكنولوجيا يندفع، دون أن يكون هذا بالضرورة جزءاً من مخطط واعٍ ومدبّر، نحو المزيد ثم المزيد من العولمة.

بهذا نفهم لماذا تقترن العولمة دائماً بدرجة أو بأخرى من القهر الثقافي، ذلك أن هذا التقدم التكنولوجي، الذي يدفع الإنسان دفعاً إلى مزيد من العولمة، ينطوي بطبيعته على تهديد للهوية الثقافية. إن هذا التقدم التكنولوجي الذي يظنه الكثيرون شيئاً محايداً تماماً إزاء الهوية الثقافية، يحمل دائماً خطراً يهدد هذه الهوية، وهذا هو ما يتطلب بعض الشرح للاقتناع به.

ثانياً: التقدم التكنولوجي كأداة للقهر

الهوية معناها في الأساس التفرّد. والهوية الثقافية هي التفرد الثقافي، بكل ما يتضمنه معنى الثقافة من عادات وأنماط سلوك وميل وقيم ونظرة إلى الكون والحياة.

والتكنولوجيا في الأساس مجرد طريقة الإنسان في إشباع حاجاته: طريقة إنتاج أو طريقة استهلاك، ومن ثم فهي طريقة الإنسان في ممارسة عاداته ومختلف أنواع سلوكه، وطريقته في التعبير عن ميوله وقيمه وعن نظرته إلى الكون والحياة.

ومن البديهي أن أي «تقدم» في التكنولوجيا لا بد من أن ينطوي على زيادة قدرة الإنسان على تحقيق تفرده والتعبير عن نفسه، فلماذا نفترض أن من الممكن أن ينشأ تضاد أو تعارض بين التكنولوجيا والهوية؟ أليست التكنولوجيا هي وسيلة تحقيق الهوية وطريقة التعبير عنها؟ أليست اللغة مثلاً تكنولوجيا التعبير؟ وهل خدمة اللغة وتطويرها (أي تطوير هذا النوع من تكنولوجيا الاتصال بين الناس) يمكن أن يكونا إلا خادمة للهوية؟ وقل مثل هذا عن المطبعة، التي تنشر ثقافة الأمة وتدعمها، وأدوات الكتابة والتسجيل والتخزين التي تحفظ تراث الأمة من الضياع.. إلخ. من أين إذن يأتي هذا التضاد المزعوم بين التقدم التكنولوجي والهوية؟

هناك في رأيي فرص كامنة لهذا التضاد منذ قام الإنسان بصنع أولى أدواته وأكثرها بدائية، أي منذ أولى مراحل التطور التكنولوجي. فمنذ أن صنع الإنسان أولى أدواته الحجرية لتسهيل عملية الصيد، ضماناً لبقائه وتحقيقاً أكبر لذاته، كان هناك دائماً خطر في أن تستبد به هذه الأدوات نفسها وتتحول إلى أداة لقهره بدلاً من أن تكون أداة لتحريره. إن القول الشهير بأن «الأداة هي نفسها الرسالة» (The Medium is the Message)، ينطبق في الحقيقة على أكثر صور التكنولوجيا بدائية كما ينطبق على أكثرها تطوراً. وهو قول لا يعني فقط أن طبيعة التكنولوجيا المستخدمة تؤثر تأثيراً حاسماً في طبيعة العمل الذي تستخدم لتحقيقه، بل هو يعني أيضاً، على الأقل بالنسبة إليّ، أن التكنولوجيا يمكن أن تتحول بكل سهولة من أداة لخدمة الإنسان إلى أداة لقهره.

إن هناك عدة تفسيرات ممكنة لانطواء أي تقدم تكنولوجي على إمكانية القهر. هناك مثلاً ما أشار إليه لويس ممفورد (Lewis Mumford) من أن الإنسان معرض دائماً لأن يعتبر شيئاً ما مرغوباً فيه لمجرد أنه قد أصبح ممكناً، كأن يعتبر الانتقال من مكان إلى آخر بسرعة الصوت شيئاً مرغوباً فيه لمجرد أن اختراعاً حديثاً قد جعل هذا ممكناً. وليس هناك أي قانون يضمن للإنسان أن يقتصر في تطويره للتكنولوجيا على تلك الدائرة التي تتفق مع طبيعته فلا يتجاوزها. ليس هناك ما يضمن للإنسان أن يتجنب ابتداع وسائل للإنتاج أو الاستهلاك تتجاوز قدرته البيولوجية أو النفسية على التحمل، فإذا به يذهب في تطوير التكنولوجيا إلى حدود قد تتعارض تعارضاً جسيماً مع الهدف الذي كان يبتغيه ابتداءً، وهو تخفيف أعباء الحياة وزيادة قدرته على الاستمتاع بها، بل المحافظة على بقائه. ليس هناك مثلاً ما يحمي الإنسان، وهو في سبيل السعي إلى إطالة وقت فراغه، من أن يبتدع من طرق الإنتاج أو الاستهلاك ما يقصّر وقت الفراغ بدلاً من أن يطيله، وليس

هناك ما يحميه، وهو في سبيل السعي إلى تحقيق مزيد من الاطمئنان إلى مستقبله، من اختراع ما يجعله أكثر قلقاً وأقل اطمئناناً.

وقد يكون التفسير هو حاجة الإنسان الدفينة إلى إثبات تفوقه على غيره، فإذا به يحاول أن يستأثر دون غيره بالأدوات المتاحة (سواء أكانت سلاحاً أم أداة إنتاج أم أداة من أدوات الاستهلاك) لمجرد الاستمتاع بتفوقه على غيره عن طريق قهره له.

وقد يكون تفسير هذه القدرة الكامنة في التكنولوجيا، وبخاصة في التكنولوجيا الحديثة، على أن تصبح أداة قهر، هو ما تنطوي عليه من زيادة درجة النمطية (Standardization) في عملية الإنتاج (ومن ثم في عملية الاستهلاك كذلك)، إذ ان النمطية بطبيعتها نقيض التفرد. فتسهيل عملية الإنتاج ينطوي على زيادة درجة تقسيم العمل أو التخصص، وميكنة الإنتاج. وتقسيم العمل والميكنة ينطويان بالضرورة على زيادة درجة التكرار والتماثل في ما يجري إنتاجه واستهلاكه، فإذا بالإنتاج المتفرد يحل محلّه «الإنتاج الكبير أو الواسع»، أي الإنتاج النمطي، وإذا بالاستهلاك المتميّز يتحول إلى استهلاك جماهيري، تدفع الهوية من أجله ثمناً باهظاً.

أياً كان السبب، فإن من المؤكد أن التكنولوجيا الحديثة، أي ما طوّره الإنسان من وسائل للإنتاج والاستهلاك خلال القرنين الماضيين وعلى الأخص خلال نصف القرن الأخير، كانت تحمل خطر إخضاع الإنسان للقهر، وتهديداً لهويته وآدميته أكبر مما تعرض له الإنسان طوال تاريخه الطويل. إن إغراء الممكن تكنولوجياً، والظن بأنه لمجرد أنه قد أصبح ممكناً، هو أيضاً مرغوب فيه، أكبر الآن، في ما يبدو من أي إغراء من النوع نفسه تعرض له الإنسان من قبل. كما أن خطر هذا الظن أكبر بكثير منه في أي وقت مضى، ذلك أن تطوير الإنسان لتكنولوجيا تتجاوز استعداداته وقدراته الطبيعية على التحمل، وتهدد توازنه المادي والنفسي، تزداد احتمالاته كلما زاد التطور التكنولوجي.

كذلك فإن الشهوة إلى السيطرة وقهر الآخرين تبدو وكأنها تزداد قوة وسطوة كلما زاد حجم هذه السيطرة وهذا القهر، كما يبدو مثلاً من شهوة الشهرة في ظل وسائل الإعلام الحديثة، وشهوة جمع المال مع تضاعف حجم الثروة التي أصبح من الممكن تحقيقها، وشهوة إخضاع الآخرين بالقوة المادية، كلما زادت فعالية الأسلحة المنتجة.

أما النمطية في المجتمع التكنولوجي الحديث فحدّث عنها ولا حرج، ليس فقط بسبب زيادة القدرة الإنتاجية للسلعة نفسها بالمواصفات نفسها، أضعافاً مضاعفة، ولكن أيضاً بسبب زيادة فعالية وسائل الإعلام ونقل المعلومات والأفكار. وقد أدت هذه

النمطية إلى ما نعرفه من تطور رهيب في فن الإعلان والتسويق وتطويع المستهلكين، وهو ما جعل من مبدأ «سيادة المستهلك» الشائع لدى الاقتصاديين، خرافة لا علاقة بينها وبين الواقع.

عندما أنتج شارلي شابلن فيلمه الشهير «العصور الحديثة» (Modern Times) في عام ١٩٣٦، كانت فكرته الأساسية ما يفعله المجتمع الحديث بآدمية الإنسان وتفرده أو هويته. وكان الرمز الذي استخدمه شارلي شابلن للتكنولوجيا الحديثة هو خط التجميع (Assembly Line) وهو شيء يجري داخل المصنع نفسه، ولم يتطرق إلى ما يحدث للمستهلكين خارجه. بعد ذلك بنحو ثلاثين عاماً (سنة ١٩٦٨ وما بعدها) قامت ثورة الشباب في أوروبا والولايات المتحدة احتجاجاً على ما أسفر عنه مجتمع الوفرة في العقدين التاليين على الحرب، من اعتداء على آدمية الإنسان وتفرده وهويته، وكان الرمز الذي وُجّه إليه الاحتجاج هذه المرة، لا ما يجري للعمال داخل المصنع، بل ما يحدث للمستهلكين خارج المصانع من تنميط ينذر بتحول كل منهم إلى «إنسان ذي بعد واحد» (One-dimensional Man) كما سمّاه هربرت ماركوز (Herbert Marcuse). بعد مرور ثلاثين عاماً أخرى ظهر أن الخطر قد فاق كل هذا، وتجاوزه حتى بلغ مركز المخ والتفكير نتيجة لما يسمى بثورة المعلومات، إذ لم يقتصر الخطر على تهديد تفرّد الإنسان كعامل منتج، بدعوى ضرورة ذلك لزيادة الإنتاج، ولا على تهديد تفرد الإنسان كمستهلك، بدعوى ضرورة ذلك لتحقيق مجتمع الرخاء، بل أصبح يشكل تهديداً لتفرد الإنسان ككائن عاقل يمارس ملكة التفكير، بدعوى ضرورة ذلك لنشر أكبر قدر من المعلومات.

كان من أحدث الأمثلة الصارخة على هذا التهديد الأخير، هو ما التفتت إليه أنظارنا بشدة بمناسبة مصرع الأميرة ديانا، عندما رأينا عدة مليارات من الناس، في كافة أنحاء الكرة الأرضية، على استعداد للاستسلام التام للبث التليفزيوني والإعلامي حول هذا الحادث. وكان هؤلاء جميعاً قد استسلموا تدريجياً، قبل وقوع الحادث، لما تقرره عليهم وسائل الإعلام، وتفرض عليهم متابعته و «الاستمتاع به» من أخبار وصور الأميرة التعسة التي حوّلها المجتمع التكنولوجي الحديث إلى مضغة في الأفواه، وقتل روحها في الوقت نفسه الذي كان يمارس فيه قتل أرواح المتلهفين على متابعة أخبارها.

وقبل مصرع الأميرة ديانا بسنوات قليلة شغلت شعوب العالم، وعلى الأخص الشعب الأمريكي، بفضل وسائل التكنولوجيا الحديثة، بحادث قتل زوجة شخص اسمه سيمبسون (E. J. Simpson) وعشيقها، فأجبر العالم على الاهتمام بالسؤال التافه الآتي:

هل سيمبسون هذا ـ وهو رجل لا يستحق قدراً كبيراً من الاهتمام على أي حال ـ هو القاتل الحقيقي لزوجته وعشيقها؟ وهما شخصان لا يستحقان بدورهما قدراً كبيراً من الاهتمام. وظل الجمهور الأمريكي، وجزء لا يستهان به من جماهير بلاد أخرى مشغولين بهذا الأمر كل يوم لعدة شهور. وبعد مصرع الأميرة ديانا بشهور قليلة انشغل العالم كله، بفضل وسائل التكنولوجيا الحديثة، بتفاصيل المغامرات الجنسية الخاصة برئيس الجمهورية الأمريكية وبميوله وعاداته الخاصة به في هذا الصدد.

ثالثاً: هوية الإنسان وثقافة الأمة

إن ما تفعله التكنولوجيا الحديثة بهوية الإنسان داخل الدولة الواحدة، تفعل مثله بثقافات مختلف الأمم في العالم ككل. فكما خلبت التكنولوجيا الحديثة لبّ المستهلك الفرد حتى استسلم لها، خلبت لبّ الأمم فضحّت الواحدة بعد الأخرى بجزء بعد آخر من استقلالها الثقافي. وكما استخدمت التكنولوجيا الحديثة من جانب طبقة لقهر الطبقات الأخرى داخل الأمة الواحدة، استخدمت من جانب الأمم «المتقدمة تكنولوجياً» لقهر سائر الأمم. وكما انتشرت النمطية في الإنتاج والاستهلاك داخل الدولة الواحدة، انتشرت في سائر أمم العالم حتى أصبح من الصعب على المرء أن يعرف ما إذا كان يسير في شوارع روما أم مدريد، تسير به السيارة الخاصة في وسط القاهرة أو وسط نيودلهي أو جاكارتا أو مدينة المكسيك، يأكل طعامه في ماكدولاند لندن أم ماكدولاند لوس أنجلوس أم ماكدولاند بانكوك، ولا أصبح أمام مشاهد التليفزيون المصري أو الهندي أو الكيني أو البرازيلي مفرّ، مثلما لم يعد هناك مفر أمام المشاهد الإنكليزي أو الأمريكي، من أن يشاهد مسلسل «دالاس» التليفزيوني، ولا أصبح بقدرته أن يمتنع عن رؤية فيلم «تايتانيك»، أو عن متابعة نشرات أخبار الـ «.C.N.N».

هذا الأثر من آثار التقدم التكنولوجي في طمس الهوية الثقافية للأمم لا يختلف في طبيعته عن أثره في الاعتداء على هوية الإنسان الفرد داخل الأمة الواحدة، فالأثر بشع في الحالتين والخسارة فادحة، وإن كانت تستخدم في وصفه أسماء برّاقة. فما يرتكب ضد هوية الفرد داخل الأمة الواحدة، يحدث تحت شعار «زيادة الرفاهة الاقتصادية»، وكأن الرفاهية الإنسانية يمكن تجزئتها إلى جزء اقتصادي وجزء غير اقتصادي. وما يرتكب ضد الهوية الثقافية للأمم يحدث تحت شعار «التنمية الاقتصادية»، وكأن نهضة الأمم لا تقاس إلا بمتوسط دخل الفرد من السلع والخدمات.

ومن الغريب أن القلق المتزايد، داخل المجتمعات المتقدمة اقتصادياً، من التهديد الذي تتعرض له بعض أنواع الحيوانات والطيور التي يهددها التقدم التكنولوجي بالانقراض، لا يقابله قلق لما يحدث لثقافات الأمم المختلفة من وراء هذا التقدم التكنولوجي نفسه، مع أن هذه الثقافات مهدّدة هي أيضاً بالانقراض، والخسارة في هذه الحالة لا تقل فداحة.

رابعاً: ليست دعوة إلى الرجعية بل إلى التحرر الحقيقي

هذا الجزء مما يحدث للهوية الثقافية للأمة لا ينطوي بالضرورة على موقف رجعي متخلف كما يظن البعض، ولا يتضمن بالضرورة دعوة إلى رفض لكل تقدم تكنولوجي والعودة إلى ماضٍ ذهبي أو التمسك بحاضر بغيض. لا أحد ينكر أن للتطور التكنولوجي دائماً دوراً تحريرياً، ولكن ليس من الحكمة أن نغفل عن جانبه القهري، وبخاصة في ما ينطوي عليه المجتمع التكنولوجي الحديث.

وإذا كان المفتونون بالمجتمع التكنولوجي الحديث مولعين بوصف نقادهم بالرجعية والتخلف والحنين إلى كل ما هو قديم، فإن من الممكن أن نتهمهم هم بالانتهازية وتبرير أي شيء يحدث تحت شعار «مجاراة متطلبات العصر». ولكن المرء ليس مضطراً لحسن الحظ إلى أن يقع في هذا الخطأ أو ذاك.

خذ مثلاً السؤال عما يجب أن تصنعه سياسة اقتصادية واجتماعية رشيدة بمنطقة لم تستغل الاستغلال الأمثل بعد، مثل سيناء أو توشكي. إننا لحسن الحظ لسنا مضطرين إلى اختيار حل واحد من اثنين لا ثالث لهما: إما أن نترك سيناء أو توشكي كما ورثناهما من أجدادنا منذ آلاف السنين (وهذا هو الموقف الرجعي أو المتخلف حقاً) أو أن نتركهما نهباً للشركات المتعددة الجنسيات لتبني فيهما فنادق الخمس نجوم، أو لكي تبني فيهما مطارات تملكها شركات عملاقة تنتج فيها محصولات تصديرية لا تخلق فرصة عمل لأحد (وهذا هو موقف الداعين إلى مجاراة روح العصر أو مقتضيات العولمة).

وفي حل مشكلة الإسكان لسنا لحسن الحظ مضطرين إلى اختيار حل واحد من اثنين: إما أن نترك الناس يسكنون المقابر أو في مساكن كالمقابر، أو أن نطردهم من مساكنهم لنبني مكانها عمارات شاهقة لا تقدر على دفع إيجاراتها إلا وكالات الشركات الدولية.

بعبارة أخرى، إن من حق المرء أن ينتقد المجتمع التكنولوجي الحديث دون أن يكون شخصاً حالماً لا يقدم بديلاً له إلا القعود ساكناً ولا يفعل شيئاً إلا التحسر على الماضي، بل إن من حسن حظ أمتنا أنها في كل ميدان من ميادين الإبداع الفكري والفني والاقتصادي والاجتماعي والسياسي، قدمت أمثلة ناصعة على وجود هذا البديل، وقدمت أدلة عملية على إمكانية إحراز النهضة دون التضحية بهوية الأمة.

ويكفي أن أذكر مثالين لذلك: حسن فتحي في فن العمارة، ونجيب محفوظ في الأدب، وقد أنتج كل منهما أفضل أعماله قبل أن تجري عولمتها، بل وكان ثانيهما من أقل مفكرينا عولمة قبل أن يحصل على جائزة نوبل، ولم تطأ قدماه مطار القاهرة إلا مرة أو مرتين في حياته، وكان يفضل ألا يفعل. ولكن من الممكن أن أضرب أمثلة أخرى من كل ميدان من ميادين الإبداع، من الموسيقى والشعر، إلى الفنون التشكيلية والسينما، إلى الفكر السياسي والاجتماعي.. إلخ، ففي كل هذه الميادين لدينا من لم يعجز عن تقديم البديل الذي أتكلم عليه: الرغبة الصادقة في النهضة مع احترام هوية الأمة في الوقت نفسه. ولكن معظم هؤلاء للأسف عوملوا معاملة فظة من جانب الدولة أو جرى تجاهلهم على الأقل لأنهم لم يجاروا العولمة بالدرجة الكافية أو بالانتهازية المطلوبة. وحتى المثلان اللذان ضربتهما: حسن فتحي ونجيب محفوظ، لم يحظيا منا للأسف بما كانا دائماً جديرين به من احتفاء حتى أصابتهما العولمة. ولكن كلاً منهما وسائر الأمثلة الأخرى التي تجمع بين النبوغ واحترام الهوية تقدم دليلاً ناصعاً على أن النهضة ليست مرادفة للرضوخ للعولمة، وليست مرادفة للرضوخ لقواعد السير والسلوك التي يفرضها المجتمع التكنولوجي الحديث.

خامساً: مناقشة لوجهات النظر الأخرى

إن ما ذكرته عن دور التكنولوجيا في القهر، هو كلام قديم بالطبع، يعود على الأقل إلى البدايات الأولى للثورة الصناعية في أوروبا، ولكن كان لا بد من أن يقال من جديد ما دمنا نتكلم على أثر العولمة في الهوية الثقافية. كذلك فإني لا أزعم أن وجهة نظري في التشديد على دور التكنولوجيا في العولمة وعلى مسؤولية المجتمع التكنولوجي الحديث عن طمس الهوية، لا أزعم أنها جديرة بأن تحلّ محل وجهات النظر الأخرى في تحليل العولمة وأثرها في الهوية الثقافية. فكل وجهات النظر الأخرى التي أشرت إليها في بداية بحثي تحمل، كما ذكرت، جزءاً مهماً من الحقيقة. ولكني مع ذلك أريد أن

أزعم أن هذا التشديد على مسؤولية التكنولوجيا الحديثة يوضح أشياء جديرة بالاهتمام، كما يوضّح نقاط ضعف مهمة في وجهات النظر الأخرى.

فهذا التشديد ضروري أولاً لكي ينبّه الغافلين من المتحمسين حماساً منقطع النظير للتكنولوجيا الحديثة بسبب دورها في زيادة الإنتاج، إلا أن هذه التكنولوجيا الحديثة كثيراً ما تعطي الإنسان باليمين ما تسلبه منه باليسار. والمفروض أيضاً أن يخفف هذا النقد للتكنولوجيا الحديثة من حماس أولئك المفتونين أكثر من اللازم بالحضارة الغربية الحديثة، إذ المفروض أن يلفت نظرهم إلى نقاط ضعف أساسية في هذه الحضارة.

ولكن هذا التشديد على دور التكنولوجيا الحديثة في القهر ضروري أيضاً لكي يلفت النظر إلى أن كثيرين من المعادين للعولمة قد يكونون قد شخّصوا المرض تشخيصاً غير صحيح تماماً، ومن ثم وجّهوا سهام غضبهم إلى جوانب من العولمة ليست هي أكثرها استحقاقاً لهذا الغضب، ولا هي أكثرها مسؤولية عن طمس الهوية الثقافية.

المتدينون على حق تماماً في القلق مما يهدد دينهم وعقيدتهم من جراء العولمة، ولكن كثيرين منهم يخطئون في رأيي عندما يصوّرون الأمر على أنه عدوان من دين على دين. إن ما يحدث للمسلمين اليوم من جرّاء العولمة له شبه بلا شك بما كان يواجه المسلمين أيام الحروب الصليبية، ولكن التشديد على هذا الشبه يعطي انطباعاً غير صحيح، إذ قد يصوّر الأمر على أننا بصدد معركة بين أمم مسيحية وأمم مسلمة، أو بين دين وآخر، والحقيقة أن الأديان كلها تتعرض للخطر نفسه، وللاعتداء نفسه، ولو بدرجات متفاوتة، من جراء ما أسميته بالمجتمع التكنولوجي الحديث. إن ما تفعله التكنولوجيا الحديثة مثلاً باحتفال المسلمين بشهر رمضان اليوم من تحويله من مناسبة دينية إلى مناسبة استهلاكية، فعلته هذه التكنولوجيا من قبل، وما زالت تفعله، أكثر فأكثر، باحتفال المسيحيين بأعياد الميلاد، وقل مثل هذا عمّا ينطوي عليه المجتمع التكنولوجي الحديث من تهديد وقهر لأية عقيدة دينية.

إن الدين هو بالطبع مكون أساسي من مكونات هوية الأمة، والقلق عليه واجب وضروري من جانب أي شخص يعتز بهوية أمته ويرفض لها المهانة. ولكن من الخطأ في رأيي حصر الهوية الثقافية للأمة في دائرة الدين، أو حصرها في دائرة دين معين، بينما يعاني أصحاب الديانات الأخرى، المنتسبين إلى الأمة نفسها، درجة مماثلة من القهر على يد هذا المجتمع التكنولوجي الحديث.

كذلك فإنه ليس صحيحاً تماماً، في رأيي، تصوير قضية الخطر الذي تتعرض له الهوية الثقافية بأنها قضية غزو ثقافة لثقافة، أي فرض أمة لثقافتها على أمة أخرى. إن في هذا جانباً من الحقيقة، ولكن هناك جانباً آخر لا بد من إبرازه. ليس هناك خطأ في القول بأن هويتنا الثقافية تتعرض لغزو من الثقافة الغربية أو الأمريكية، أو في القول بأن نمط حياتنا وسلوكنا وعاداتنا في المأكل والملبس والعلاقات الاجتماعية وطرق قضاء أوقات الفراغ... إلخ تتعرض كلها للغزو أو القهر من جانب نمط حياة أمة أو أمم أخرى، ولكن المرء يلاحظ أن هذا الغزو أو القهر له سمة خاصة في ظل المجتمع التكنولوجي الحديث، وأن غزو هذه الثقافة الأجنبية إذ يتم في عصر التكنولوجيا الحديث يختلف عن غيره من صور الغزو الثقافي التي عرفها تاريخ الإنسان من قبل، وهو اختلاف يستحق التأمل ولا يجوز غضّ النظر عنه.

قرأت مرة لسمير أمين عبارة ترجمتها أن «الرأسمالية هي نفي للثقافة أصلاً» (Capitalism is the Negation of Culture)، وإني أستأذنه (وإن كنت أعرف أنه لن يأذن لي) في أن أستبدل بكلمة الرأسمالية هنا عبارة «المجتمع التكنولوجي الحديث». فالغزو الثقافي الذي يتم في ظل التكنولوجيا الحديثة يمكن أن يعتبر حقاً غزو ثقافة لثقافة، ولكن فيه أيضاً سمة «نفي الثقافة أصلاً»، ذلك أن الثقافة الغازية في هذه المرة تتسم بعدائها المستحكم للتفرد، أي بعدائها لأية هوية، وهذا هو ما أفهمه من عبارة «نفي الثقافة». وهذه الثقافة الغازية، وإن كانت بالطبع صادرة من أمة بعينها، ابتدعها خيال هذه الأمة ونوازعها وطموحاتها، فإنها أيضاً تعبّر عن عداء شديد لأي صورة من صور التفرد والتميز، بل تسحق هذا التفرد والتميز سحقاً.

سأضرب بعض الأمثلة على ما أعنيه. إن من الممكن بالطبع أن نعتبر غزو «البلوجينز» للعالم بأسره، غزو ثقافة لأخرى، ولكن من الممكن أيضاً اعتباره نفياً للثقافة أصلاً، إذ إنه يطيح، في ما يتعلق بالملبس، بكل ما يميز فرداً من آخر، وأمة من أخرى، بل بما يميز الذكر عن الأنثى، ما دام قد أصبح سروال الجميع.

مثل هذا ينطبق على طعام الهامبرغر والماكدولاند ومختلف المأكولات والمشروبات السريعة، التي لا تكاد تحتاج إلى طهي، ولا إلى أدوات لالتهامها، ولا تتطلب الجلوس أو تبادل الحديث أثناء تناولها، بل لا تكاد تحمل في ذاتها مذاقاً خاصاً، بل تحتاج إلى إضافات أشياء مختلفة إليها لتثير الرغبة فيها. إنها تشبع الجوع، وهذا هو كل ما في الأمر، وهي في هذا ذات كفاءة منقطعة النظير، إذ إنها تشبع الجوع بسرعة

وبأقل جهد ممكن، بل دون أن تمنعك من القيام بعمل آخر أثناء تناولها. نعم إنها ثقافة أمريكية، ولكنها أيضاً ليست ثقافة أصلاً.

إن شيئاً كهذا موجود دائماً، ولو بدرجات متفاوتة، في كل ما يأتي به إلينا المجتمع التكنولوجي الحديث: طعام هو في الحقيقة لا طعام على الإطلاق، وملبس هو في الحقيقة لا ملبس، وأخبار هي في الحقيقة شبه أخبار. والفرق بين كل هذا والثقافة هو كالفرق بين الصورة الفوتوغرافية ولوحة الرسم. إن الكاميرا هي بالطبع نتاج ثقافة بعينها، وغزوها للعالم يمكن اعتباره من زاوية معينة غزواً من ثقافة لأخرى، ولكن الكاميرا هي أيضاً نفي للثقافة بمعنى أنها تطمس أي تفرد يمكن أن تتسم به لوحة رسمها فنان وأودعها مشاعره ونوازعه وطموحاته.

وأخيراً آتي لمناقشة وجهة النظر التي استأذنت بصددها سمير أمين وتوقعت أن يرفض إعطائي الإذن بشأنها. هل الغزو الثقافي الذي يحدث في ظل العولمة هو مجرد غزو من جانب الرأسمالية لنظم اقتصادية وتنظيمات اجتماعية غير رأسمالية؟ هل الذي حدث لأوروبا الشرقية مؤخراً هو مجرد اكتساح من جانب الرأسمالية لتنظيم اجتماعي واقتصادي مغاير؟ هل غزو البلوجينز والماكدولاند والـ «C.N.N.» ومسلسل دالاس وأفلام الجنس والعنف والسيارة الخاصة... إلخ، هل هذا كله مجرد اكتساح لثقافات غير رأسمالية من جانب ثقافة رأسمالية؟

أعترف هنا أيضاً بأن هذا الرأي يلمس جانباً مهماً من الحقيقة، ولكني أميل أيضاً إلى الاعتقاد بأنه لا يضع يده على جوهر الظاهرة التي تثير قلقنا. إن من الممكن مثلاً أن نلفت نظر أصحاب هذا الرأي إلى أن أوروبا الشرقية، بتبنيها نظاماً اشتراكياً، أو نظاماً غير رأسمالي، قد سحقت التفرد والهويات الثقافية للأمم الخاضعة لها، بدرجة قد تكون أقل أو أكثر مما قامت به الدول الرأسمالية من سحق شعوبها وشعوب غيرها، وأن هذا السحق أو القهر الذي مارسته الدول الاشتراكية قد حدث على الرغم من الملكية العامة ومن نظام التخطيط المركزي، وعلى الرغم من كل ما تبنته هذه الدول، سواء عن حسن نية أو سوء نية، من شعارات العدالة والإنسانية، وذلك لمجرد أنها تبنت مثل غيرها نوازع المجتمع التكنولوجي الحديث ومطامحه نفسها، وأن كل ما قد يكون قد بدر منها من احترام للتفرد والهوية الثقافية للأمم الخاضعة لها لم يكن سببه إلا تخلفها عن اللحاق بآخر مستلزمات هذا المجتمع التكنولوجي الحديث، ويمكن لنا أن نطمئن إلى أن ما تخلفت عنه في الماضي سوف تستكمله بسرعة من الآن فصاعداً.

يمكن إذن أن نقول إن الذي انتصر على الاتحاد السوفياتي وبقية أوروبا الشرقية، والآخذ في الانتصار في الصين وغيرها، لم يكن الرأسمالية على الاشتراكية، بل كان المجتمع التكنولوجي الحديث، الذي يحدث آثاره المدمرة في التفرد والهوية الثقافية، سواء اقترن بملكية خاصة أو عامة، بالتخطيط المركزي أو بغيره، بحسن توزيع الثروة والدخل أو بسوء هذا التوزيع، وأن الفارق بين النظامين هو في نهاية الأمر، ليس كالفارق بين ارتداء البلوجينز أو ارتداء سروال من نوع آخر، بل هو كالفارق بين أن يكون لدى كل امرىء بلوجينز واحد أو أن يكون لديك بلوجينز واحد ولدى الآخر اثنان أو أكثر، ولكن من النوع نفسه.

إن هذا يؤيده ليس فقط ما حدث في أوروبا الشرقية في ظل الاشتراكية، بل يؤيده المنطق أيضاً. فالأسباب الثلاثة التي ذكرناها، والتي يمكن بها تفسير الجانب القهري في التقدم التكنولوجي، تنطبق على أي نظام يقبل هذا التقدم التكنولوجي ويسعى إليه أياً كان نظام توزيع الثروة والدخل فيه. ففي جميع الأحوال، سواء كان النظام رأسمالياً أو اشتراكياً، سيحمل التقدم التكنولوجي في طياته احتمال تطبيق ما أصبح ممكناً من تقدم تكنولوجي سواء كان مرغوباً أو غير مرغوب فيه، حتى لو تعارض مع الميول الطبيعية للإنسان، وسيحمل في طياته إتاحة الفرصة لكل من يرغب في إثبات تفوقه بفرض سيطرته على الآخرين باحتكار استخدام الوسائل التكنولوجية الحديثة، كما سيحمل في طياته بالطبع مزيداً من التنميط في الإنتاج والاستهلاك مما يهدد التفرد والتميز.

بعبارة أخرى، ليس لديّ ثقة كبيرة في أن يحلّ «النظام الاشتراكي» بأي معنى من المعاني المعروفة لهذا النظام، مشكلة التفرد والهوية الثقافية، طالما أنه يقبل بلا مساءلة مقتضيات التطور التكنولوجي الحديث. إنه قد يحل مشكلة التوزيع، ولكنه لا يحل مشكلة الهوية. وأظن أن هذا هو أحد الأخطاء الكبيرة التي وقع فيها ماركس، وإن كان من الممكن بالطبع أن نجد له العذر في أن اهتمامات عصره لم يكن من الممكن أن تذهب إلى أبعد من هذا. كانت مشكلة الفقر هي التي تؤرقه وتؤرق عصره، وكان حلها هو في عدالة التوزيع، أما طبيعة هذه الأشياء التي يجري توزيعها، ومدى ملاءمتها أو عدم ملاءمتها للطبيعة الإنسانية، فلم يكن أمراً مطروحاً للنقاش، وربما كان أحد أسباب ذلك نفور ماركس والماركسيين عموماً من أي فكرة تفترض وجود طبيعة ثابتة.

قد يقال بالطبع إن ما حدث في أوروبا الشرقية بعد ثورة أكتوبر لم يكن اشتراكية حقيقية، أو أن ماركس كانت له كتابات مبكرة تعبر عن كثير من همومنا الحالية. ولكن البحث عن التعريف «الحقيقي» للاشتراكية لا يهمنا كثيراً، كما أن البحث عما كان يدور

في ذهن ماركس «حقيقة» ليس هو ما يهمنا، فحتى إذا اتفقنا على تعريف الاشتراكية بأنها تشمل أيضاً احترام التفرد والهوية الثقافية، وعلى أن ماركس كان قلقاً على هذه المشكلة أيضاً كقلقه على مشكلة الفقر والتوزيع، فإننا لا نكون بذلك قد قدمنا تشخيصاً للمشكلة يختلف عما نقول به في هذا البحث، وإنما نكون فقط قد حاولنا إنقاذ سمعة بعض النظم أو بعض الأشخاص.

خاتمة

إذا كان التحليل المتقدم صحيحاً، فإن المشكلة تصبح أعوص بكثير مما نظن. كنا نظن أن المطلوب هو انتصار دين على دين، أو تحقيق تحرر أمة من تبعيتها لأمة أو أمم أخرى، أو إحلال الاشتراكية محل الرأسمالية، فظهر لنا أن العدوّ المتربص بنا أعتى من كل هؤلاء وأثبت قدماً وأشد ضراوة، بل الأفدح من كل هذا أن لهذا العدو أعواناً في داخل نفس كل منا. فإذا كان صحيحاً، كما أزعم أنه صحيح، أن العولمة مبعثها في التحليل الأخير ميل قديم ومتأصل في نفس الإنسان نحو تخفيف ما يتحمله من أعباء الإنتاج والاستهلاك، ومن ثم نحو تطوير التكنولوجيا، وأن ما أفضى إليه ذلك في نهاية المطاف، هو عملية قهر لم يعرف الإنسان مثيلاً لها في تاريخه الطويل: قهر لتفرد الإنسان داخل أمته، وقهر لأي هوية ثقافية قد تتمسك بها أمة من الأمم. إذا كان الأمر كذلك فإن المشكلة تظهر على أنها أكبر بكثير مما نظن. فهي ليست مشكلة دينية أو قومية أو مشكلة تنظيم اقتصادي أو اجتماعي، بل هي مشكلة تتعلق بميول إنسانية متصارعة ومتضاربة ليس هناك أي ضمان لأن ينتصر من بينها أفضلها أو أنبلها أو أنسبها لبقاء الإنسان نفسه على ظهر الأرض.

إن الاقتصار في النظر إلى المشكلة على جانبها الديني أو القومي أو على جانب التنظيم الاقتصادي والاجتماعي، لا ينطوي فقط على قصور في تشخيص الداء، بل قد يحمل في طياته أيضاً تضييع فرصة الشفاء الحقيقي منه. أما الخطأ في التشخيص فقد حاولت في ما تقدم أن أبيّنه، وأما تضييع فرصة الشفاء الحقيقي فأقصد به أن التشخيص الصحيح لموضع المرض وسببه، وهو ما أسميته «المجتمع التكنولوجي الحديث»، قد يسمح لنا بأن نتبين أننا في معركتنا للحفاظ على هويتنا الثقافية لنا أنصار حقيقيون منتشرون في مختلف أنحاء الأرض، يتمثلون ليس فقط بأصحاب الديانات الأخرى التي تتعرض مثل ديننا للقهر، ولا يتمثل هؤلاء الأنصار فقط بأصحاب القوميات الأخرى التي تتعرض هوياتها الثقافية لغزو ثقافات مغايرة تحمل أسلحة أقوى وأموالاً

أكثر، بل إن لدينا نصيراً وحليفاً حقيقياً في كل من يرى مثلنا الخطر الداهم الذي ينطوي عليه المجتمع التكنولوجي الحديث والذي يهدد تفرده وإنسانيته وهويته. فإلى جانب حركات الدفاع عن الطيور والحيوانات المهددة بالانقراض، داخل المجتمعات المتقدمة تكنولوجياً، هناك بلا شك داخل هذه المجتمعات نفسها، من يقلقهم أيضاً الخطر الذي يهدد آدمية الإنسان وثقافات الأمم الأخرى بالانقراض. وإذا كان ماركس وأنغلز قد ختما بيانهما الشيوعي بدعوة جميع عمال العالم إلى الاتحاد، فإن من الممكن لنا الآن، بعد مرور قرن ونصف على **البيان الشيوعي**، أن نعدّل بعض الشيء في هذه الدعوة، فنجعلها دعوة إلى الاتحاد موجهة إلى كل مهتم بآدمية الإنسان وتفرده، وإلى كل حريص على المحافظة على الهوية الثقافية لمختلف الأمم.

الفصل العاشر

اللغة العربية والهوية الثقافية وتجارب التعريب(*)

عبد العزيز العاشوري(**)

أولاً: اللغة وعلاقتها بالهوية الوطنية

نبّه بعض الكتّاب المعاصرين إلى خطورة التعريف الوظيفي الشائع للغة، والذي يقوم على أنها أداة أو «وسيلة للتبليغ»(1)، ذلك أننا إذا حصرنا اللغة ضمن هذا التعريف التبسيطي، وقصرنا مهمتها في حدود التبليغ أو التعبير، انتفت كافة الفروق الأساسية التي تفصل بين اللغة القومية واللغة الأجنبية، فأصبح بإمكان أية أمة أن تختار اللغة التي تستعملها بالاعتماد على المفاضلة بين اللغات من حيث درجات نضجها وقدراتها على الاستيعاب، وما يتوفر فيها من إمكانيات للتعبير، ومدى طاقاتها على الاستجابة للحاجيات التعبيرية المتجدّدة للأمة التي تستعملها.

وهكذا يفضي مثل هذا التعريف إلى مغالطات أساسية منها: إلغاء خصوصيات اللغة القومية وتجاهل دورها المتميّز، واعتبارها مجرد أداة قابلة للاستبدال... والواقع

(*) في الأصل نُشِرَ هذا البحث، في: المستقبل العربي، السنة ٤، العدد ٢٧ (أيار/ مايو ١٩٨١)، ص ٦ ـ ٢٣.

(**) باحث من تونس.

(1) هشام بو قمرة، «اللغة العربية أمام تحديات المستقبل،» **الحياة الثقافية**، السنة ١، العدد ١ (حزيران/ يونيو ١٩٧٥)، وعبد الكريم غلاب، **الفكر العربي بين الاستلاب وتأكيد الذات** (طرابلس، ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٧)، ص ٢.

أن كثيرين من الذين يدعون إلى إحلال لغات أجنبية محل لغات قومية، أو ينفذون ذلك بصفة كاملة أو جزئية، في عدد من البلدان النامية، إنما يستندون إلى هذه المغالطة، إذ يفصلون اللغة القومية أو اللغة الأم، اعتباطاً، عن إطارها الثقافي والحضاري، ويلغون دورها الخاص، ويتهمونها عادة بالقصور في هذا المجال أو ذاك، ويعتبرون اللغة البديل أداة جاهزة أنضج وأتم وأيسر وأقدر على المساهمة في تحقيق التطور المنشود؛ فهي طريق مختصرة إلى التقدم و«الالتحاق بركب الحضارة».

ومن هذه المغالطات أيضاً الفصل التعسفي بين اللغة والفكر، فكأن اللغة مجرد وعاء يحمل ما أودع فيه من أفكار، وكأن «التقدم» أو «اللحاق بركب الحضارة»، ويقصد بذلك عادة الحضارة الغربية، عملية آلية متوقفة على استعاضة اللغة القومية بلغة أجنبية أرقى بصفة جزئية أو كلية.

إن اللغة، أيا كانت، أهم وأخطر بكثير من أن تكون مجرد أصوات وأدوات للتفاهم أو تبليغ فكرة معينة، فهي على مستوى الماضي «الذاكرة الجماعية للأمة»[٢] الحافظة لخلاصة تجربتها في التاريخ، وحصيلة ما أسست لنفسها من أساليب النظر والفكر والتقييم والاكتشاف... وهي على مستوى الحاضر خير معبّر عن الهوية القومية للأمة وما انتهت إليه من درجات النضج والنمو... وهي على مستوى المستقبل طريق وحيدة لكل نمو داخلي عضوي يمكن أن يستفيد من كافة التجارب الإنسانية من دون أن يركن إلى التواكل والبحث عن الحلول الجاهزة الملفقة، أو يجنح إلى الاتباع، فيقبل الاستلاب، ويفقد القدرة على الإبداع، ويستقيل من كل مهمة في صناعة التاريخ والمساهمة في إثراء الثقافة الإنسانية.

أما علاقة اللغة بالفكر، فهي أعمق وأهم بكثير من مجرد العلاقة بين الدال والمدلول أو التعبير والمضمون، ذلك أن اللغة «تحمل في طياتها الفكر نفسه، لأنها تستمد وجودها ودلالتها من أعمال الإنسان، فكره وآماله وآلامه وتحرك الحياة بين يديه، وتشحن هذا الوجود وهذه الدلالات من مسيرة الفكر التاريخية والحاضرة»[٣]. فهي معبرة ضمنياً، ومع كل فكرة أو خاطرة تؤديها عن وجه من وجوه عبقريتها الخاصة التي اكتسبتها من خلال معايشتها لتجارب أمتها في مجالات الفكر والاكتشاف والخلق، واكتسبتها من عوامل معقدة متداخلة تجاوز الفكرة المجرّدة إلى محيطها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي.

---

(٢) بو قمرة، المصدر نفسه.

(٣) غلاب، المصدر نفسه، ص ٤٥.

فاللغة، إذاً، لا تقدم الفكرة، خلال عملياتها التعبيرية، بصفة حيادية مطلقة مماثلة لما يمكن أن تقدم بها في أية لغة أخرى، بل هي تلونها بخصوصياتها الذاتية، وتحاول أن تؤثر في موقف القارئ بصفة تتماشى مع عبقريتها الخاصة، وما تحقق لها من تجارب في مجالات الفكر والثقافة... إنها باختصار تحمل ملامح من شخصية الأمة التي تتكلمها، وتتصل بخلفياتها الحضارية والفكرية وما اكتسبته من أساليب النظر والتفكير والفهم، وتحاول أن تقنع بها ضمن عملياتها التعبيرية. من هنا يمكن أن نفهم ما أكده بعض الباحثين اللغويين من أن اللغة أحد وجهي الفكر، «إذا لم تكن لنا لغة تامة صحيحة، فليس يكون لنا فكر تام صحيح»[٤]. كما يمكن أن نفهم العلاقة القائمة بين اللغة القومية من جهة، والسيادة الوطنية القومية من جهة أخرى، وما أكده بعضهم من أن «اللغة تمثل السيادة الوطنية والقومية، فلغتنا القومية هي جزء من سيادتنا، ولا يمكن التنازل عنها إلا إذا كنا على استعداد لنتنازل عن سيادتنا ...»[٥].

ثانياً: العربية كلغة قومية

على أساس هذه الملاحظات ينبغي أن ننظر إلى اللغة العربية باعتبارها لغة قومية للأمة العربية، فهي عنصر أساسي لهويتها الثقافية، وهي أبرز مظهر لتجلي عبقريتها الخاصة في كافة مراحل تاريخها. وقد ساير تطورها كافة مراحل التطور التي عاشها العرب منذ أكثر من خمسة عشر قرنا، وواكبت كل ما استطاع العرب استيعابه أو إبداعه عبر هذا التاريخ الطويل من الآداب والعلوم والأفكار الفلسفية والسياسية والأيديولوجية... وعبرت عن أوضاعهم في مختلف أحوالها وتقلباتها، وعاشت وجوها من الصراع، معبّرة عن تاريخ الصراع التحرري للأمة العربية.

ومن دون أن ندخل في تفاصيل عن تاريخ اللغة العربية ليس هذا موضعها، يمكن أن نشير باختصار إلى أن هذه اللغة قد اضطلعت بمهام اللغة القومية كاملة من حيث هي الأداة الأساسية للاستيعاب والتبليغ والخلق، ومن حيث هي لغة الحياة والفكر والعمل خلال عصور من التاريخ العربي. ثم واجهت، في غياب مقوّمات القوة والمنعة في المجتمع العربي، ضروباً من الصراع مع لغات أخرى حاول أصحابها، في نطاق مخططات مدروسة وهجمات منظمة، إحلالها محل اللغة القومية في هذا البلد العربي

(٤) محمد عزيز الحبابي، **تأملات في اللغو واللغة** (طرابلس، ليبيا: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠).
(٥) غلاب، المصدر نفسه، ص ١٨٥.

أو ذاك. بدأ ذلك بالصراع بين العربية والتركية في عدد من الأقطار العربية، وخاصة في بلاد الشام، ثم تواصل إثر الحملات الاستعمارية على البلدان العربية في شكل صراع ضار بين العربية ولغات المستعمرين التي حاولوا إحلالها محل اللغة القومية للأقطار المستعمرة. وقد مثّل هذا الصراع وجهاً بارزاً من وجوه النضال من أجل التحرر الوطني ومقاومة الاستعمار والاسلاب والاحتواء، فارتبطت قضية اللغة بقضية التحرر الوطني بصفة أساسية جذرية.

ولئن اختلفت نتائج هذا الصراع من بلد إلى آخر من البلدان العربية تبعاً لنوع الاستعمار وظروفه، فإن النتائج لم تكن دائماً لفائدة العرب، ولا لفائدة اللغة العربية. فلقد استطاعت هذه الحملات الاستعمارية التي جعلت من أهدافها القضاء على اللغة القومية، باعتبارها عنصراً أساسياً من عناصر الشخصية الوطنية والكيان القومي، أن تبعد اللغة العربية بصفة شبه كاملة عن مواقعها الطبيعية كلغة قومية، فعزلت العربية تماماً عن مجالات التعليم والبحث والإدارة والاقتصاد والإعلام... وتوقف الإنتاج بها أو كاد في الأقطار العربية، كما هو الشأن في الجزائر، حيث فرضت لغة المستعمر فرضاً، وأحلت محل اللغة القومية في كافة مجالات العمل والتعليم والبحث والإنتاج، وتسرّبت إلى مستوى لغة التفاهم بين الفئات التي أدركت حظاً من الثقافة الوافدة مع المستعمر، بل وتسربت حتى إلى لغة الشعب لتعبّر، بصفة منحرفة هجينة، تخلط فيها العربية بالفرنسية خلطاً، مع ما جدّ من معطيات لا بد من التعبير عنها في غياب اللغة القومية عن مسار التطور والحياة.

واستطاعت هذه الهجمات الاستعمارية، في أقطار عربية أخرى، مثل تونس والمغرب الأقصى، أن تهمش اللغة العربية وتبعدها عن المراكز الرئيسية للحياة والنفوذ، فعُوِّضت في أغلب دواليب الإدارة بلغة الغزاة المستعمرين، وانحسر دورها في التعليم والتربية لتنزل، في بعض أصناف التعليم، منزلة لغة أجنبية من الدرجة الثانية أو تعتمد في أصناف أخرى لغة للدين والأدب من الدرجة الثانية أيضاً، ولم تستطع أن تحافظ على منزلتها كلغة رئيسية للتعليم إلا في مؤسسات تربوية تقليدية عملت السلطات المتحكمة والظروف السائدة على إضعافها وتهميشها وإبعادها عن مسار التطور والحياة، كما هو الشأن في التعليم في الجامع الأزهر في مصر، وجامع الزيتونة في تونس، وجامعة القرويين في المغرب الأقصى.

ولئن استطاع العرب أن يحتفظوا للغتهم بمنزلة أفضل، في أقطار عربية أخرى، فقد فقدت، مع ذلك، الكثير من مواقعها باعتبارها لغة قومية ينبغي أن تعتمد بصفة أساسية

للتعليم والبحث والإدارة والعمل، فاعتمدت لغة المستعمر أداة رئيسية للتعليم في أكثر مؤسسات التعليم العالي، بما في ذلك المعاهد والكليات التي سبق تأسيسها الاستيلاء الاستعماري، كما هو الشأن في مدرسة القصر العيني في مصر التي ظل التدريس فيها باللغة العربية أساساً قرابة سبعين سنة، ثم فرضت فيها الإنكليزية لغة أساسية للتعليم بعد حلول الاستعمار البريطاني، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الكلية الأميركية في بيروت التي كانت العربية لغة التعليم فيها عندما أنشئت، ثم أحلت محلها اللغة الإنكليزية... أما المعاهد والكليات التي أنشئت في البلدان العربية في ظل النظم الاستعمارية، فقد كان من البديهي ألا يكون للعربية فيها أكثر من دور ثانوي، بل إن لغة المستعمر قد اعتمدت أداة أولى للتعليم الثانوي والابتدائي في كثير من الأقطار العربية، وتسربت أحياناً حتى إلى رياض الأطفال لتحل محل اللغة الأم، كما شاع استعمالها في الكثير من دواليب الإدارة لتصبح لغة العمل، وأصبحت، نتيجة لذلك، لغة التخاطب اليومي المفضلة لدى فئات اجتماعية محدودة ربطتها بثقافة المستعمر صلات خاصة.

وهكذا نستخلص باختصار أن اللغة العربية قد تعطلت، خلال العهد الاستعماري، عن أداء جوانب مهمة من دورها الطبيعي كلغة قومية أو لغة أم بصفة تختلف حدّتها باختلاف الأقطار والظروف، وأن اللغة قد عزلت بصفة أو بأخرى عن مسار التطور التاريخي للمجتمع العربي في أكثر من ناحية، وكان من الطبيعي أن تحدث حاجات جديدة للتعبير في هذه النواحي المتصلة بحياة المجتمع، كالإدارة والتعليم والبحث والمعاملات اليومية، وكان لا بد من أن تلبّي هذه الحاجات بطريقة أو بأخرى، في غياب الاستعمال الحيّ للغة القومية. ولقد تم الاعتماد في تلبية هذه الحاجات التعبيرية، في أغلب الأحيان، على اللغة الأجنبية السائدة. وهكذا اتسعت تدريجياً الهوة الفاصلة بين اللغة العربية والتطور الحاصل في حياة المجتمع العربي في أكثر من مجال، واقتصر دور العربية في بعض الأقطار العربية على أن تكون لغة التعبير الرئيسية، وربما الوحيدة، عن العناصر الثابتة أو الأقل تطوراً وحركية. وهكذا أصبح ينظر إليها على أنها لغة متخلفة في علاقتها بالتطور الحاصل في المجتمع.

ولقد بذل العرب، في صراعهم من أجل البناء ودفاعهم عن كيانهم، جهوداً مهمة جداً لمواجهة هذا الوضع، واستطاعوا أن يحتفظوا للغتهم، في أغلب الأقطار العربية، بدور رئيسي في بعض المجالات، كميدان الآداب والسياسة والاعلام والدين. كما حاولوا تدارك المسافة الحاصلة بين اللغة القومية وتطور المجتمع عن طريق الترجمة وإشاعة استعمال تعابير عربية للدلالة على المفاهيم الجديدة، لكن الوضع مع ذلك لم

يكن طبيعياً، فالطبيعي هو أن تحدث حاجات تعبيرية جديدة في المجتمع، فتقع تلبيتها في الإبان بالاعتماد على اللغة القومية ذات الدور الرئيسي في حياة المجتمع. والواقع الحاصل، في أغلب الحالات، هو أن هذه الحاجات تقع تلبيتها في الإبان بالاعتماد على لغة أجنبية، ثم يبحث عن ترجمة عربية ملائمة للتعابير الأجنبية المستعملة فعلاً، ويقع العمل على إشاعتها بدل التعبير الأجنبي. وهكذا تصبح اللغة القومية، بهذا المعنى، لغة تابعة للتطور، لاهثة وراءه، بدل أن تكون مواكبة له ومساهمة في خلقه وإبداعه. ولعل ذلك مما يفسر الصعوبات الكأداء التي واجهتها المجامع اللغوية العربية في خلق صلة لأعمالها بالتطور التعبيري الحي للمجتمع العربي. ففي حين ينكبّ المجمع اللغوي، في بلد تعيش فيه اللغة القومية وضعاً طبيعياً، على دراسة ما يحدث من تعابير على مضامين جديدة في نطاق اللغة الأم لتحويرها أو تكريسها وإكسابها الشرعية ضمن اللغة المكتوبة والمنطوقة، تنكبّ المجامع العربية على البحث عما يقابل تعابير أجنبية استعملت بالفعل، وأشيعت في لغة الاستعمال، ثم تجهد نفسها للإقناع باستعمال المقابل العربي عوض التعبير الأجنبي بدوافع وطنية قومية، لا بدافع الحاجة الفعلية المتأكدة إلى التعبير.

هكذا يتضح أن اللغة العربية لم تعُد تضطلع بدور اللغة القومية كاملاً خلال العهد الاستعماري لأكثر الأقطار العربية، ولم تعُد بذلك معبّرة، بصفة كاملة، عن الهوية الثقافية العربية في تحولها الحركي، وقد اندرجت الجهود المبذولة من أجل المحافظة على حياتها واتصالها بالتطور وتعبيرها الكامل عن الهوية الثقافية العربية في حركة التحرر الوطني والقومي في البلدان العربية، فكان الوعي اللغوي وجهاً من وجوه الوعي القومي، وكانت استعادة اللغة العربية لمنزلتها الطبيعية، كلغة قومية تؤدي دورها كاملاً، مطلباً شعبياً رئيسياً من مطالب الجماهير وحركات التحرر في الأقطار العربية. وواجهت هذه الأقطار بعد حصولها على الاستقلال السياسي وإمساك السلطة الوطنية بزمام المبادرة والقرار، مشكلة ثقافية حضارية مهمة عرفت بمشكلة التعريب، ولم تزل الأقطار العربية تشهد تجارب في مواجهة هذه القضية سنحاول إلقاء أضواء على خطوطها الرئيسية في المبحث الثالث من هذه الدراسة.

ثالثاً: تجارب التعريب في البلدان العربية

تنصرف كلمة «التعريب» في اللغة العربية إلى مفاهيم متعددة، منها إدخال كلمة أجنبية في اللغة العربية بعد إعطائها خصائص صوتية تتناسب مع هذه اللغة... ومنها الترجمة من لغة أجنبية إلى اللغة العربية... غير أن معنى «التعريب» الذي يهمنا هنا

هو غير هذا وذاك، بل إنه يعني باختصار إعطاء اللغة العربية في البلدان العربية منزلتها الطبيعية كلغة قومية تضطلع بمهمة التعبير، بصفة رئيسية أساسية، على كافة المضامين والمفاهيم المتداولة في المجتمع، كما تعتمد لغة رئيسية أساسية في البحث والتعليم في جميع مراحله واختصاصاته، وتتخذ لغة عمل في الإدارة والاقتصاد والإعلام وكافة مرافق المجتمع ومؤسساته. فالتعريب، بهذا المعنى، يهدف إلى تحقيق وضع لغوي طبيعي في الأقطار العربية تعتمد فيها اللغة الأم لغة أساسية تماماً، كما تعتمد اللغة الأم في مختلف البلدان التي لا تخضع لتبعية لغوية ثقافية. والتعريب، بهذا المعنى، أيضاً، يمثل وجها من وجوه العمل الوطني والقومي لمواصلة حركة التحرر ومقاومة الاستعمار باستئصال رواسبه في مستوى الثقافة والاستعمال اللغوي.

ولعله من نافلة القول أن أكرر ما أكده أكثر المنادين بالتعريب من أن الأمر لا يعني مطلقاً الاستغناء عن تعليم اللغات الأجنبية والاستفادة منها، إنما يقاوم دعاة التعريب إحلال لغة أجنبية محل اللغة القومية، فالفرق واضح جداً بين أن نعلّم ونتعلّم ما شئنا من اللغات الأجنبية، ونستفيد ما استطعنا من طاقات الاستيعاب أو الخلق فيها، وبين أن نتخذ من إحداها لغة للعمل وللإدارة أو للتعليم والبحث... فنحلها محل اللغة القومية. ولئن استهدفت كافة تجارب التعريب في البلدان العربية بعد استقلالها السياسي تحقيق هذه الغاية، فقد اختلفت مجالات التجربة باختلاف الأوضاع اللغوية المتباينة في الأقطار العربية.

إن حركة التعريب، بهذا المفهوم، في قطر عربي مثل سورية في أوضاعها الراهنة تكاد لا تحتمل مضموناً ذا بال، فالتعريب ليس قضية في هذا البلد، ذلك أن العربية قد استعادت، منذ مدة، في هذا القطر، مواقعها الطبيعية في كافة مجالات الحياة لأسباب ليس هذا موضع تحليلها والتبسط فيها. وفي أقطار عربية أخرى، مثل مصر، تتجه تجربة التعريب بالخصوص في الوقت الحاضر إلى التعليم والبحث العلمي، فالعربية في مثل هذه الأقطار هي لغة التخاطب والتأليف والإدارة والإعلام والمعاملات اليومية، لكنها لا تؤدي دور اللغة القومية كاملاً في بعض مراحل التعليم، وخاصة في الاختصاصات ذات الطابع العلمي، كما أن اللغة الأجنبية لم تزل تعتمد أداة لتعليم بعض المواد العلمية في مستوى التعليم الثانوي.

وفي أقطار عربية أخرى، كبلدان المغرب العربي، تأخذ القضية أبعاداً أهم وأعمق، فقد أبعدت اللغة القومية أثناء العهد الاستعماري عن الكثير من مواقعها الطبيعية، وفرضت الفرنسية لغة أساسية للتعليم والإدارة والاقتصاد، بدعوى أنها لغة التطور

المواكبة لحياة المجتمع المعبّرة عما يحدث فيه من مضامين جديدة... وإذا كانت العربية قد استطاعت أن تصارع اللغة الأجنبية المفروضة، وتحتفظ لنفسها بمركز ثانوي في تونس والمغرب الأقصى، فإنها في الجزائر قد تعرّضت إلى الامتهان والحظر، واستبعدت من كافة مجالات التطور والحياة، بحيث أصبحت لغة التخاطب اليومي نفسها مهدّدة بالفرنسة، وخاصة في بعض المدن الكبرى ولدى الفئات «المحظوظة» التي أدركت نصيباً من ثقافة الغزاة الوافدين، بل إن الفرنسية أصبحت لغة التأليف والخلق لدى عدد من الكتّاب الجزائريين، الذين فرضت عليهم ظروفهم هذا الاختيار، بالرغم من إدراك أكثرهم لمأساة انعزالهم عن لغتهم القومية، وسجنهم في لغة أجنبية كان عليهم أن يعانوا تجربة تطويعها للتعبير عن آلامهم الوطنية المحلية.

في هذه الأوضاع اللغوية المتغايرة، عاشت تجربة التعريب، ولم تزل تتواصل في البلدان العربية. وقد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة أن تجربة التعريب أصبحت ميسورة، وأن طريقها صارت ممهدة بعد أن استقلت البلاد العربية وأمسكت بزمام أمورها. فما دام التعريب تحقيقاً لوضع لغوي وثقافي طبيعي، وما دام مطلباً شعبياً وطنياً، وما دام في تحقيقه تأكيد لجانب من السيادة الوطنية، وتخلّص من تبعية مفروضة، فما الذي يحول دون إنجازه وقد أصبحت قوة القرار بيد السلطة الوطنية؟

الواقع أن تجربة التعريب قد استطاعت حتى الآن أن تقطع خطوات إيجابية وئيدة لا سبيل إلى إنكارها، لكنها لم تحقق أهدافها كاملة في أكثر البلدان العربية، بالرغم من أن أغلب هذه البلدان قد احتفلت بمرور عشرات السنين على استقلالها السياسي، ذلك أن تجربة التعريب قد واجهت وما زالت تواجه معوقات وعراقيل خطيرة حدّت من قدرتها على النجاح الحاسم وإقرار علاقة طبيعية معقولة بين اللغة القومية واللغات الأجنبية في البلدان العربية. فظلت هذه اللغات الأجنبية تستأثر في أغلب البلدان العربية بالمرتبة الأولى في عدد من المجالات، كالاختصاصات العلمية في التعليم العالي والبحث العلمي وتعليم المواد العلمية في مستوى التعليم الثانوي، بل إنها لم تزل تعتمد في بعض البلدان أداة لتعليم المواد العلمية في المدارس الابتدائية، ولم تزل تطغى على جوانب مهمة من المعاملات الإدارية، وخاصة في ميادين الاقتصاد والشؤون المالية والفنية.

وتعود هذه العراقيل إلى أسباب متعددة، منها ما هو ناتج من صعوبات موضوعية وفنية لا سبيل إلى تجاهلها، لكن أهم العراقيل كامن في ظهور مناهضين لحركة التعريب في البلدان العربية يشكّون في قيمة التجربة، ويعطلون سيرها، ويضعون العراقيل في

طريقها، ويختلقون التعلات لإجهاضها. وسأحاول في موضع لاحق من هذه الدراسة أن أقدم افتراضات بشأن الأسباب الحقيقية الدافعة إلى اتخاذ هذا الموقف، لكنني سأحاول قبل ذلك أن أتعرّض بالتحليل إلى الحجج والتعلات التي يعتمدها مناهضو التعريب لإجهاض هذه التجربة ذات الأبعاد الوطنية القومية.

رابعاً: التعريب هدف وطني مشروع، ولكن...

يظهر أن الذين يناهضون التعريب، أو يحترزون من تحقيقه في البلدان العربية، يفعلون في هذا المجال أكثر مما يتكلمون أو يكتبون، وربما سمحت لهم مراكز النفوذ في الإدارة والقيادات الجامعية التي يحتلها كثيرون منهم أن ينزلوا اجتهاداتهم الشخصية منزلة الاختيارات الوطنية في مستوى التنفيذ، وأن يؤثروا بصفة فعالة في تكييف الاختيارات والقرارات التي تصدرها السلطة الوطنية أو تتبنّاها في هذا الخصوص بصفة تتماشى مع هذه الاجتهادات.

وعندما يتكلم المحترزون إزاء تحقيق التعريب في أي مستوى من المستويات أو يكتبون، فإنهم لا يتخذون موقفاً مبدئياً مناهضاً للتعريب علناً رافضاً لمشروعية تحقيقه، ربما لأن التعريب مطلب وطني قومي واضح الشرعية، يعسر أن يواجه، إنما يدخلون تجربة التعريب في ثنائية معطلة بين المبدأ والإنجاز، فيقولون عادة: «إن التعريب هدف وطني مشروع لا بد من تحقيقه. ولكن ...»، فماذا بعد «لكن»؟

- **لكن لا بد من التزام الموضوعية واجتناب التعصب**

ينصرف الحديث عن الموضوعية واستبعاد «التعصب» في هذا المجال إلى إمكانية الاختيار بين اللغة القومية واللغة الأجنبية في ميدان أو أكثر من مبادئ الاستعمال اللغوي، وخاصة في مجال التعليم العالي والبحث العلمي، حيث يشيع الاعتماد على لغات أجنبية في أكثر البلدان العربية. وتستند هذه النظرة إلى المقارنة بين اللغة القومية واللغة الأجنبية السائدة من حيث قدرتها على الاستيعاب والأداء في الميدان المعني، واعتبار «النجاعة» أولاً وأساساً. فما دامت اللغة أداة، فلماذا لا تختار الأداة الأثرى والأطوع والأقدر على الأداء؟ ومن الواضح أن هذه النظرة تنطوي على مغالطات ذات خطورة بالغة على اللغة القومية والهوية الثقافية الوطنية، وعلى التطور الطبيعي المأمول للمجتمع العربي.

أولى هذه المغالطات اعتبار اللغة مجرد أداة أو آلة قابلة للاستبدال على أساس المفاضلة، وقد أوضحت في قسم سابق من هذه الدراسة أن اللغة أهم من ذلك وأخطر كثيرا، وأن استبدال اللغة القومية في أي مجال من مجالاتها الطبيعية ينطوي على مخاطر، منها النيل من السيادة الوطنية. ولقد رفضت بعض البلدان العربية، كالجزائر، التي تعاني تجربة التعريب في ظروف صعبة، هذا الخيار أصلاً، واعتبرته غير وارد البتّة، إذ أكد الميثاق الوطني الجزائري: «إن الخيار بين اللغة الوطنية ولغة أجنبية أمر غير وارد البتّة ولا رجعة في ذلك. ولا يمكن أن يجري النقاش حول التعريب بعد الآن إلا في ما يتعلق بالمحتوى والوسائل والمناهج والمراحل ...»[٦].

فالأمر، إذن، لا يتعلق بموضوعية ولا بتعصب، لأن طرح فكرة الاختيار نفسه أمر في غير محله، و«الموضوعية نفسها تقتضي ألا ننسى انتماءنا إلى أمة معينة تعيش ظروفاً معينة، وتسعى من خلال ظروفها إلى تحقيق غايات معينة. إنها تقتضي ألا نتحدّث بلسان الخبير الأجنبي بقدر ما نتحدّث بلسان الوطن العربي ...»[٧].

وثانية هذه المغالطات هي أن اختيار لغة أجنبية لتعتمد في أي مجال من مجالات الاستعمال الطبيعي للغة الأم هو في الواقع اختيار مغلوط بني على حرية موهومة. ولا أدل على ذلك من أن هذا «الاختيار» قد اتجه عملياً إلى اعتماد الفرنسية في المغرب مثلاً لتدريس العلوم، في حين تختار اللغة الإنكليزية لتدريس المواد نفسها في مصر، على سبيل المثال. فهل نشأ هذا الاختلاف عن اعتماد مقاييس مختلفة للاختيار؟ وهل هناك مقاييس تثبت بالفعل أن هذه اللغة أو تلك هي اللغة الأفضل من حيث قدرتها على الاستيعاب والأداء لمختلف أصناف العلوم؟ وهل أنه من قبيل الصدفة أن يكون هذا الاختيار، على المستوى العملي، مغلقاً محصوراً بين اللغة القومية ولغة المستعمر السابق؟

الواقع أنه لا وجود، في البلدان العربية، على الأقل، لاختيار حر حقيقي للغة الأفضل والأجدر بالاستعمال في هذا المجال أو ذاك، إنما هناك اختيار جذري مصيري من نوع آخر بين أن نعتبر الوضع اللغوي والثقافي والتربوي الناشئ عن عهود الاستعمار في البلدان العربية أمراً واقعاً ينبغي أن نروّض النفس على قبول بعض نتائجه ومخلفاته...

---

(٦) الميثاق الوطني الجزائري ١٩٧٦، ص ٩٤.

(٧) مازن المبارك، **اللغة العربية في التعليم العالي والبحث العلمي** (بيروت: دار النفائس؛ مؤسسة الرسالة، ١٩٧٣)، ص ٢٦.

أو أن نعتبر هذا الوضع وضعاً طارئاً مفروضاً، من مهامنا الحاضرة والمقبلة أن نناضل من أجل تجاوزه.

وثالثة المغالطات في هذه النظرة التي تدّعي لنفسها اختيار لغة الاستعمال في بعض المجالات على أساس النجاعة، تتمثل بتحديدها لمفهوم النجاعة. فإذا ما وقع التسليم جدلاً بأن هذه اللغة الأجنبية أو تلك أقدر على التكوين العلمي لطلبة التعليم العالي مثلاً، وهذا ما سنناقشه في نقطة تالية، فهل ينحصر مقياس النجاعة، فقط، في التكوين العلمي المجرد للمتعلمين، ومدى ما يستطيعون تحصيله والتصرف فيه من معلومات في نطاق نظام تربوي معين؟ وهل التعليم والبحث العلمي يمثلان غاية في حدّ ذاتها؟

لعله لا جدال في اعتبار التعليم والبحث العلمي وسيلتين مهمتين ينبغي أن توظفا لخدمة المجتمع وتحقيق أهدافه المشروعة في التطور والازدهار، وأن المقياس الحقيقي لنجاعتهما يتمثل بمدى أدائهما لهذه الوظيفة. وستظل مؤسسات التعليم والبحث معزولة عن المجتمع، عاجزة عن أداء وظيفتها بصفة كاملة، ما دامت تعتمد اللغة الأجنبية بصفة أساسية.

ويعود هذا العجز أو القصور إلى أسباب متعددة، لعل أهمها كامن في النقطتين التاليتين:

(١) إن التطور الثقافي والذهني للمجتمع لا يقاس بما توفر فيه من كفاءات علمية عالية فقط، بل يقاس أولاً وأساساً بتطور الثقافة الجماهيرية الشائعة. ولمؤسسات التعليم والبحث دور مهم في تغذية المعرفة العلمية، وتزويد الثقافة الجماهيرية بعناصر جديدة من شأنها أن تدعم الروح العلمية في هذه الثقافة. ولن تستطيع مؤسسات التعليم والبحث أن تضطلع بهذه المهمة ما دامت معزولة عن الحياة اليومية ولغة التخاطب اليومي في المجتمع. وأنه لمن التناقضات الغريبة أن نؤكد أن الرهان الرئيسي للثقافة العربية المعاصرة يتمثل بكسب معركة العلم والتكنولوجيا، ونبعد، في الوقت ذاته، مؤسسات العلم والبحث عن مسار التطور الثقافي للمجتمع، بعزلها في لغة أجنبية، والحدّ من إشعاعها وتأثيرها في الثقافة الجماهيرية، والذي لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق اللغة القومية. ولعل في هذا ما يفسر طغيان الطابع الأدبي الإنشائي على العربية كلغة للكتابة في كافة الأقطار العربية التي لا تستعمل لغتها القومية للتعبير عن مضامين علمية.

(٢) يقتضي الربط بين البحث العلمي والأهداف المرجوة منه، أن يقع الاعتماد فيه على اللغة القومية، «فإذا كان غرض الأبحاث فهم الواقع أو الإفادة العلمية منه، فإن هاتين الناحيتين لا تنفصلان عن اللغة الأم بأي حال»[٨].

ويبدو أنه من الصعب أن تتخلص مؤسسات البحث والتعليم في البلدان العربية مما تعانيه من تبعية مجحفة، وتجاوز مرحلة الإعادة والتقليد إلى درجة الابتكار والخلق، ما دامت تعتمد اللغة الأجنبية بصفة أساسية. ولقد بيّن العالم الكيميائي غراهام جونز في كتابه **دور العلم والتكنولوجيا في البلدان النامية** أن الواقع الحالي لأكثر مؤسسات التعليم العالي في البلدان النامية يهمل العلم كمصدر للثروة القومية، ويقيم العالم على أساس ما ينشره من مؤلفات، فإذا البحث في عزلة عن الأوضاع القومية، وإذا الإطارات الجامعية تابعة في طرقها واهتماماتها للجامعات العلمية في العالم المتطور، وإذا البحث العلمي في هذه المؤسسات يتصل بمشكلات البلدان المتقدمة واهتماماتها أكثر من اتصاله بالمشاكل القومية للبلدان النامية... وهكذا لا يواجه العالم الثالث مشكلة هجرة الخبرات على مستوى الأفراد فحسب، بل على مستوى المؤسسات أيضاً. «وليس من المرتقب أن يؤتي التعليم العالي كامل الفائدة لبلد ما إلا إذا كان محتواه وتطلعاته وموازنته بين مختلف حقول الدراسة متكافئاً مع الثقافة الوطنية والبيئة الاقتصادية القومية...».

وهكذا تظل مؤسسات التعليم والبحث في البلدان العربية التي تعتمد لغة أجنبية مؤسسات مهاجرة، بمفهوم ما، رغم جميع المحاولات الرامية إلى تكييف البرامج ومواضيع البحث بصفة تتماشى مع الأوضاع والمعطيات الوطنية المحلية، لأن اعتماد اللغة الأم شرط أساسي لازم لتفاعل هذه المؤسسات مع الثقافة الوطنية وتوظيفها بصفة ناجعة ضمن حركة النمو الشامل للمجتمع.

• لكن لا بد من المحافظة على المستوى

رافقت تجربة التعريب في أكثر البلدان العربية مقابلة غريبة بين إنجاز التعريب والمحافظة على المستوى العلمي، فكأن تعويض اللغة الأجنبية باللغة الأم في مجال التعليم من شأنه أن يفضي، بصفة آلية، إلى الحطّ من المستوى العلمي للمتعلمين. وقد يكون لهذه المقابلة حظ من الصواب لو أنها تعلّقت فقط بمرحلة انتقالية قد يواجه فيها

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٦٥.

المعلمون والمتعلمون صعوبات موضوعية ظرفية ناشئة عن التعبير اللغوي، وخاصة إذا لم يقع إعداد مقتضيات التحول بصفة كافية. لكن هذه النظرة تقوم على التعميم، ويجد أصحابها، من الذين يدّعون لأنفسهم مهمة الدفاع على المستوى العلمي، في المقارنة بين مستوى الشهادات والدرجات العلمية زمن الاستعمار ومستواها بعد استقلال البلاد، الدليل الحاسم على تنازل المستوى في مجال التحصيل العلمي وإتقان اللغة. ويحمّلون المناهج الوطنية الجديدة، وما أنجزته في تجربة التعريب، ولو بصفة جزئية محتشمة، مسؤولية هذا التطور السلبي، ويتجاهلون سائر العوامل المؤثرة في المستوى، بما في ذلك تعميم التعليم كمطلب وطني، واختيار هادف إلى الخروج بالعمل التربوي من تعليم يخصّ النخبة الممتازة من أبناء المجتمع، إلى تعليم ينبغي أن يكون فيه مكان للأغلبية الساحقة من أبناء الشعب.

ويستدل البعض على تفوّق التعليم باللغة الأجنبية من حيث المستوى العلمي بالمقارنة بين الكتب المدرسية المعتمدة في التعليم الأجنبي وما يماثلها من الكتب العربية، فيقدمون إحصاءات تثبت ثراء الكتاب الفرنسي مثلاً بالنسبة إلى مثيله العربي، ويحمّلون تجربة التعريب أيضاً مسؤولية ذلك، وكأن الكتاب المدرسي باللغة العربية لا يمكن أن يكون إلا ضحلاً، أو كأن الأمر لا يتعلق بالمناهج والتأليف المدرسي والأساليب البيداغوجية، بل هو يتعلق باللغة ذاتها. وبذلك يصبح الحلّ المناسب للمحافظة على مستوى أفضل هو نسف تجربة التعريب ومواصلة التعليم بلغة أجنبية. ويصل الأمر ببعض الذين يدّعون لأنفسهم الذود عن المستوى العلمي والمحافظة عليه إلى درجة إقحام تجربة التعريب في نسب ومعادلات، فيقولون مثلاً إن التعريب في مادة كذا ينبغي أن يكون بنسبة ٣٠ بالمئة أو ٤٠ بالمئة... إلخ.

وإذا استثنينا المرحلة الانتقالية الظرفية لإنجاز التعريب التي تتأثر، من حيث علاقتها بالمستوى العلمي، بما يكتنفها من ظروف، وما يهيأ لها من أسباب، فإن إنجاز تجربة التعريب ليس من شأنه أن يؤدي بأي حال من الأحوال إلى الحطّ من المستوى العلمي، بل إن اعتماد اللغة القومية في مجالات العمل والتعليم والبحث من شأنه أن يدعم المستوى العلمي، ويساعد على الرفع منه لأسباب متعددة، لعل أهمها كامن في النقاط التالية:

(١) لقد بيّن بعض الباحثين أن «في التعليم بلغة أجنبية تحميل للطالب لصعوبتين في آن واحد، صعوبة تعلم اللغة أو متابعة تعلمها، وصعوبة المادة العلمية التي يتخصص

بها[٩]. ومن الطبيعي أن يسمح التعليم باللغة القومية بتوفير جهود يمكن أن تصرف إلى تعزيز الجانب العلمي وتدعيمه.

(٢) إن التعليم باللغة القومية من شأنه أن يحقق علاقة بين المفاهيم والمسميات المتداولة في التعليم من جهة، والحياة اليومية والواقع المعيش من جهة ثانية. وفي ذلك ما يوفر للمتعلم تصوراً واضحاً للمفاهيم، وإدراكاً أدق وأدنى من الواقع للمسميات، وينمّي قدرته على تحصيل المعلومات والتصرف فيها والاستفادة منها والإفادة بها.

وهكذا تتحول هذه المعلومات إلى طاقة مؤثرة فعالة متطورة بالاستعمال، وفي ذلك ما يساعد المتعلمين على تجاوز درجة الاستهلاك والتلقي إلى مرحلة الإبداع والخلق. ولقد أكد د. مازن المبارك في دراسته المهمة عن «اللغة العربية في التعليم العالي والبحث العلمي أن «احتمال ظهور النبوغ والإبداع بين من يفكّرون في لغتهم ـ في أسوأ تقدير ـ أعلى منه بين من يفكرون بغير لغتهم»[١٠]. وفي طغيان طابع الاستهلاك وضحالة الإبداع وتهييب الإنتاج لدى أغلب المثقفين العرب الذين اعتمدوا في تكوينهم على لغات أجنبية ما يدعم هذه المقولة. إنهم يجدون صعوبات كأداء في الاندماج ضمن الثقافة الأجنبية التي تكوّنوا على أساسها، والمساهمة في إثرائها والإنتاج فيها، ويعيشون ضرباً من الغربة والانبتات في علاقتهم بالثقافة القومية. لقد عالج أكثر من كاتب مخاطر الازدواجية اللغوية، وبيّن د. مازن المبارك بالخصوص «أن الإنسان العربي ليفكر آلياً باللغة العربية ما دام في جو عربي، وأنه لمن الصعب أن يفكر الطالب بلغته ويتحدث بغيرها»، بل إنه يضيع قسماً كبيراً من وقته في النقل والترجمة بين فكره ولسانه. إن اللغة الأجنبية التي يراد من الطلاب إتقانها ستظل عند الكثيرين منهم نقطة ضعف، وستصيب الكثيرين منهم بالانفصال بين الفكر واللسان أو بـ «فصام التعبير»، وهو داء يصيب الكثير من المتعلمين، إذ يفكر أحدهم بلغة، ثم يترجم فكره إلى لغة يريد التحدّث بها، فإذا هي لغة مشوّهة أو ركيكة، أو هي على كل حال ليست تعبيراً سليماً عما فكر فيه وأراد التعبير عنه بقدر ما هي تعبير عن طاقة فكرية شائعة، كان الأولى أن تصرف في التأمل والإبداع العلمي عوض عن أن تصرف في الترجمة والمواءمة بين الفكر واللسان، وإن من شروط الإبداع الفكري أن يكون المبدع موائماً بين فكره ولسانه[١١].

(٩) المبارك، المصدر نفسه، ص ٢٧.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(١١) المصدر نفسه، ص ٢٨.

وإنه لا ينقص من سلامة هذا الرأي ما يمكن أن يلاحظ من كفاءات، خاصة لدى عدد محدود من المثقفين المبدعين العرب الذين استطاعوا أن ينجحوا في إتقان أكثر من لغة واستعمالها أداة للتفكير والتعبير.

• لكن لا بد من التفتح

هذه مقابلة أخرى تشيع بين الكثيرين ممن يتحدّثون عن التعريب ويحذّرون من الانغلاق، ويعتبرون اللغة الأجنبية المعتمدة نافذة، وربما كانت باباً واسعاً نعبر منه إلى الثقافة الإنسانية لاكتساب أبعاد كونية، ويرتأون أن ثقافتنا ستكون محلية ضيقة مختنقة ما لم نفتح الباب على مصراعيه. وهكذا لا تعني المقابلة بين التفتح أو الانفتاح من جهة، والتعريب من جهة ثانية، في نظر البعض، مجرد طلب لتحقيق معادلة صعبة بين اللغة القومية واللغة الأجنبية المهيمنة، بل تمثل اعتراضاً متستراً على تحقيق مشروع التعريب بالمعنى الذي أشرت إليه، وتمسكاً بالدور المهيمن للثقافة الوافدة. ولقد خصص د. الطاهر لبيب بحثاً لهذه القضية قدمه في مؤتمر لتعريب التعليم العالي في الوطن العربي الذي انعقد سنة ١٩٧٨ في بغداد[١٢]. وسأكتفي هنا بالإشارة إلى عدد من الملاحظات الواردة في هذا البحث، والتي تقدم نظرة غير مألوفة ولا متداولة للموضوع، ولكنها مركّزة مبنية على تحليل علمي اجتماعي ثقافي.

من هذه الملاحظات أن «التفتح والانغلاق مفهومان نسبيان، ولا يعنيان بالضرورة، كما يقدمها الفكر الليبرالي الغربي حالتين، أولاهما متطورة بالنسبة إلى الثانية، وبالتالي «أرقى» منها. هذا ما يتضمنه القول، مثلاً، بأن مصر متفتحة، وأن الصين أو كوبا منغلقة...».

وهكذا يتضح أن التفتح، من حيث المبدأ، يمكن أن يأخذ حجمه الحقيقي، فيتحول من اختيار وحيد وشرط لازم للتطور إلى موضع للنظر والنقاش، إذا نحن تخلصنا من مفاهيم سائدة في الثقافة المهيمنة، وعالجنا القضية بالاعتماد على نظرة متحرّرة متفتحة بالفعل على كافة التجارب الإنسانية. وعندما نقرّ التفتح كاختيار، تظل هناك أسئلة كثيرة معلقة لعل أهمها: على من نتفتح؟ وكيف نتفتح؟ وهل أن إحلال لغة أجنبية محل اللغة القومية بصفة كاملة أو جزئية هي السبيل الأفضل إلى أن نتفتح؟

---

(١٢) الطاهر لبيب، «التعريب والتفتح: بين التبعية والتحرر،» ورقة قُدِّمت إلى: مؤتمر تعريب التعليم العالي في الوطن العربي الذي أُقيم في بغداد عام ١٩٧٨.

يجيب د. لبيب على السؤال الأول بأن الواقع هو أن «المجتمعات التابعة تتفتح على ثقافات المجتمعات الرأسمالية المهيمنة عليها»، فيكون للتفتح مضمون طبقي بالضرورة. وهذا المضمون الطبقي يترسخ أكثر عن طريق اللغة الأجنبية كلغة نخبوية. ولقد بينت دراسة د. لبيب أن «التفتح» بهذا المعنى يساهم في خلق وعي خاطئ للتاريخ وللثقافة الإنسانية، ذلك أنه يستند إلى ادعاء الكونية الذي تزعمه الثقافة الغربية الرأسمالية لنفسها، ثم تتدخل اللغة الأجنبية المعتمدة لتحدد، داخل هذا النسق، خصوصية الثقافة المتفتح عليها أساساً... ففي «حين يتصور التونسي أو المغربي مثلاً أنه المتفتح على الثقافات الإنسانية، يجد نفسه عملياً أمام ثقافة فرنسية أصلاً أو استيعاباً». وقد أكدت دراسة د. لبيب هذا الوضع بأمثلة من مفهوم الطلبة لعلم الاجتماع والأدب.

وهكذا يتضح أن «التفتح» بهذا المعنى إنما هو في الواقع وجه من وجوه تبعية مجحفة لثقافة أجنبية مهيمنة تدّعي لنفسها، باطلاً، تمثيل الثقافة الإنسانية، ومن الطبيعي أن تحد هذه التبعية من قدرة المجتمعات «المتفتحة» على استيعاب ما يلائم أوضاعها ومراحل تطورها من نتائج الفكر الإنساني، ما دامت سجينة لغة أجنبية واحدة لا ترى العالم والكون إلا من خلالها. ولعله من الطبيعي أيضاً أن يحدّ هذا الوضع من طاقات الخلق والإبداع في المجتمعات «المتفتحة»، فتركن إلى استيعاب نماذج جاهزة ضمن نسق ثقافي معين يتطور خارج إرادتها وبمعزل عن ظروفها ومقتضياتها، أو تجد دورها الثقافي الرئيسي في المتابعة والاستهلاك، وهدفها الأقصى في الاستيعاب الكامل لما يجري في ما نسمّيه بـ «العالم المتطور»، أي ما تنتجه أو تقدمه الثقافة المهيمنة.

ينطوي التفتح بالاعتماد على إحلال لغة أجنبية محل اللغة القومية، على انغلاق وتبعية وتركيز لروح الاستهلاك، وتعطيل لطاقات الإبداع والخلق، وعزل للمجتمع «المتفتح» عن اهتماماته الحقيقية وقضاياه المصيرية الكبرى، وإطاره الحضاري والثقافي والقومي. وقد استخلص د. لبيب في دراسته التي أشرت إليها أن التفتح الفعلي للمجتمع العربي لا يمكن أن يكون إلا عن طريق اللغة العربية، «فإذا كانت لغة التبعية تفرض مضموناً ثقافياً فلا تبلغ إلا ما أرادت، وأمكننا تبليغه خارج إرادة المجتمع العربي، وأن اللغة العربية تسمح باختيار إرادي حقيقي»... وأن العمل الجاد لا يتمثل بتطوير اللغة العربية جماعياً وباستمرار لتقوية طاقتها الاستيعابية والإبداعية فحسب، بل أيضاً في أكبر تنويع وظيفي ممكن للغات أجنبية كوسائل لتوسيع مجالات تفتح العربية نفسها، لا كبديل منها.

- **لكن لا بد من الحداثة والمعاصرة**

ترتبط المقارنة بين اللغة العربية واللغة الأجنبية المهيمنة في بعض البلدان العربية بالمقارنة بين ما هو تقليدي وما هو عصري، وربما انصرفت أيضاً إلى المقارنة بين الرجعي والتقدمي. وتستند هذه المقابلة الغريبة إلى اعتبار العربية لغة متخلّفة عن العصر، موغلة في القدم، لا تؤدي بصفة كاملة غير المضامين القديمة التي تجاوزها الزمن. فهي أعجز من أن تعبّر عن مستجدات الحضارة ومقتضيات التطور العصري الذي يعتمد بصفة أساسية على العلوم والتقنية. وتجد هذه المقابلة في تكريس اعتماد اللغة الأجنبية أداة لتدريس العلوم، وخاصة في المراحل العليا من التعليم، وهو خير دليل واقعي وعملي يؤكد عجز العربية واقعاً عن الاضطلاع بمثل هذه المهام.

وهكذا ينطلق أصحاب هذا الادعاء من نظرة سكونية للواقع باعتباره الوضع الضروري الذي لا بديل له، ويمارسون نوعاً من السفسطة في التدليل، إذ يعتمدون في إثبات الشيء على الشيء نفسه، بل يصبح، في هذه الصورة، الدليل والمدلل عليه والنتيجة أمر واحد: العربية غير قادرة على تدريس العلوم وأداء المضامين المعاصرة، بدليل أنها غير معتمدة في هذا البلد العربي أو ذاك في هذا المجال، فالنتيجة أنها غير قادرة على أداء هذه المضامين. وربما وجد البعض في العربية لغة أقدر على أداء المضامين الرجعية التقليدية، ووجدوا في تعبيرها عن مضامين غيبية دينية دليلاً على ذلك. فهي، على هذه الصورة، أدنى من أن تكون لغة رجعية، قد يعطل اضطلاعها بدور اللغة القومية كاملاً حركة التقدم ونشر الفكر التقدمي.

إن التأمل في هذه المقابلة يفضي إلى الملاحظات التالية:

(١) قد يكون إقرار الارتباط بين المعاصرة والتقدمية من جهة، واللغة الأجنبية من جهة ثانية، ناشئاً عن نظرة سكونية إلى أوضاع ثقافية ظرفية لم تضطلع فيها العربية بدور إيجابي مهم في التعبير عن مستجدات الحضارة الإنسانية، لكن قبول هذه الأوضاع على أنها الواقع المحتوم الذي لا يمكن أن يتجاوز، يعبّر عن إحساس مرضي بالسلبية والعجز، واستقالة مسبقة من كل وظيفة في بناء التقدم والاضطلاع برسالة إنسانية، فكأن العصري التقدمي لا يمكن أن تتحمله لغتنا القومية، ولا يمكن أن يصدر عنا، وكأننا محكوم علينا بالتبعية أبداً في كل ما نقطعه من خطوات في سبيل التقدم والمعاصرة، وليس لدينا غير القديم، وليس بإمكاننا أن نبدع غيره ضمن إطارنا اللغوي الثقافي، وعلينا، متى رمنا الجديد، أن نبحث عنه خارج حدودنا اللغوية الثقافية.

(٢) لقد أكدت التجربة في عدد من البلدان العربية أن اعتماد لغة أجنبية، بصفة رئيسية، في بعض مجالات الفكر والمعرفة، لم يفض، بصفة آلية، إلى قبول الأفكار الجديدة التي تحملها هذه اللغة الأجنبية أو تلك، بل إن أفكاراً كثيرة من هذا القبيل قد رفضت، وربما انتبذت على أنها أفكار مستوردة. ويظهر أنها لم تستطع أن تكون فاعلة مؤثرة، لأن شيوعها يظل عادة محدوداً ضمن نخبة من الذين يحسنون اللغة الأجنبية، قاصراً على إدراك المستوى الشعبي العام. وكذلك لأنها غير متلائمة، من حيث نوعها وطبيعتها وأسباب نشوئها، مع الأوضاع الاجتماعية ودرجة النمو ونوعه في المجتمع المستوعب. فوجودها فيه يظل، في أغلب الأحيان، وجوداً مظهرياً أكثر مما هو وجود فاعل، ذلك شأننا، على مستوى الفكر الفلسفي، مثلاً، مع الوجودية والشخصائية والفوضوية... وهو شأننا أيضاً مع كثير من الأفكار التي حاولنا استيعابها في غياب الشروط الموضوعية للاستيعاب المؤثر.

(٣) إن القدرة الذاتية للغة العربية من حيث إمكانيات الاشتقاق والنحت وكافة وجوه الأداء فيها ليست موضوعاً للجدل. ولقد عالج لغويون كثيرون هذه القضية، وأثبتت التجربة، عبر عهود من التاريخ طويلة، مرونة هذه اللغة وقدرتها على التكيف والاستيعاب والأداء. فالأمر، إذن، لا يتعلق باللغة ذاتها، وإنه لمن الخطأ أن توصف اللغة، بمعزل عن إطارها الاجتماعي، بأنها لغة متقدمة أو متأخرة، تقدمية أو مرجعية، لأن هذه الأوصاف تنصرف أساساً إلى المجتمع، ومن الطبيعي أن تعبر اللغة عن مضامين متقدمة أو متأخرة، تقدمية أو رجعية، تبعاً لأوضاع المجتمع التي يعتمدها لغة قومية. وليس هناك ما يثبت أن اللغة التي أدت مضامين رجعية، مثلاً، هي لغة عاجزة عن أداء مضامين تقدمية عندما يتحقق لدى المتكلمين بها التحول الاجتماعي القاضي بذلك، كما أنه لا شيء يثبت تعذر إمكانية حصول العكس.

إن الواقع التاريخي يؤكد مواكبة اللغة لكافة التحولات التي يعيشها المجتمع إيجاباً أو سلباً، ما دامت معتمدة في مستوى الاستعمال، كلغة قومية. وإذا كان من مقتضيات التقدم أو التقدمية إعادة النظر في الماضي وقراءته في ضوء معطيات الحاضر والمستقبل، فإنه ليس من التقدم ولا التقدمية في شيء إلغاء الدور الطبيعي للغة القومية، بحجة التخلص من تراكمات الماضي ورواسبه. على أنه لا وجود للغة البكر التي لا تحمل أي رواسب من الماضي... ولعله لا سبيل إلى بناء تقدم حقيقي في غياب تحليل الماضي وإدراك الواقع والوعي المعمّق بالتاريخ القومي لأمة، وللغة القومية دور أساسي في تحقيق هذا الوعي. وربما كان الحديث عن التقدمية بمعزل عن الجماهير

العريضة، وخارج إطار لغتها القومية، وبالاعتماد على لغة أجنبية وثقافة أجنبية مهيمنة، وجها من وجوه التسلط النخبوي، وهو أعجز من أن يتمكّن من تعبئة الجماهير والتأثير فيها وتجسيد مطامحها المشروعة في التحول والنمو.

(٤) يتضح من الملاحظات السابقة أن تحقيق التعريب، وإن لم يكن بالضرورة إنجازاً في سبيل التقدم والتحرر، فإنه شرط أساسي لازم لكل تحرر وتقدم حقيقي في البلدان العربية. ولعل ذلك مما يفسر اعتماد أكثر من لغة قومية في مجال التعليم والإدارة وسائر المعاملات عند بعض الشعوب ذات القوميات المتجدّدة، كما في الاتحاد السوفياتي حيث تستعمل أكثر من سبعين لغة، باعتبارها لغات قومية لمجموعات يتألف منها الشعب السوفياتي.

(٥) إن الحديث عن قدرة اللغة على أداء مفاهيم جديدة في أي ميدان، أو عجزها على ذلك، مرتبط بشكل تام بحياة اللغة، أي باستعمالها الفعلي في التعبير عن هذه المفاهيم، أو بتحقيق مشروع التعريب كاملاً. ولقد بيّن محمد الهادي الطرابلسي في دراسة له عن مفهوم حياة اللغة وأسس تطوير العربية، أن «حياة اللغة هي استخدامها والتعامل بها. على هذا الأساس أصبحت معرفة اللغة معرفة مجردة والإلمام بدقائقها، أمراً، وأصبح عيش اللغة في مختلف وجوه الحياة وممارستها، أمراً ثانياً، والفرق بين الوجهين هو الفرق الذي بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، أو بين إمكانية الحياة وذات الحياة ...»(١٣).

إن جهوداً جبارة تبذل الآن، ومنذ سنين، على المستوى النظري لتطوير اللغة العربية وتطويعها للتعبير على ما يجدّ من المفاهيم في مختلف أصناف المعرفة. وقد وضعت معاجم مختصة ذات أهمية كالتي أنجزها مركز تنسيق التعريب في الوطن العربي، لكن هذه الجهود ستظل، على أهميتها، قاصرة عن التأثير الفعلي في تطوير اللغة العربية وإثرائها، ما لم تصل إلى مرحلة الممارسة والاستعمال الفعلي في كافة المجالات التي ينبغي أن تضطلع بها اللغة القومية. بغير ذلك، تظل المعاجم وكافة الابتكارات اللغوية الهادفة إلى التطوير مجرد مشاريع في انتظار تحقيق التعريب.

باختصار، يمكن أن نؤكد أن تطوير اللغة العربية وإثراء إمكانياتها التعبيرية مرتبط بصفة كاملة بتطور العرب أنفسهم وباستعمالهم للغتهم القومية في كافة مراحل التطور

---

(١٣) محمد الهادي الطرابلسي، «مفهوم حياة اللغة وأسس تطوير العربية،» في: **تنمية اللغة العربية في العصر الحديث** (تونس: منشورات الحياة الثقافية، ١٩٧٨).

التي يحققونها. وقد أكد محمد الهادي الطرابلسي في الدراسة التي أشرت إليها أنه «من أسس تطوير اللغة، التي يقتضيها وضع العربية بالخصوص في الظروف الراهنة: نزع المركبات، مركبات النقص العالقة بأنفس العرب نحو العربية، والمبنية خطأً على أن اللغة العربية قاصرة على مواكبة العصر، وعاجزة عن أداء دقيق المفاهيم...»[١٤].

• لكن هل أن العربية هي لغتنا الأم؟

يضع هذا التساؤل أخطر المواجهين لقضية التعريب بـ «لكن» وأشدهم عداء للعربية والتعريب. فهم يشكّكون في اعتبار العربية لغة قومية للبلدان العربية أصلاً. ويستندون في ذلك إلى المسافة الفاصلة بين العربية الفصحى من جهة، واللهجات المستعملة في لغة التخاطب الشفوي والحياة اليومية في الأقطار العربية من جهة ثانية. ويستنتجون أن المسافة بين اللغة الفصحى ولهجاتها أصبحت شائعة، وأن هذه اللهجات قد انفصلت عن اللغة الأم بحيث أصبحت لغات مستقلة معبرة عن التراث الشعبي، مؤدية لدور اللغة القومية على مستوى التخاطب اليومي، بالرغم من أنها غير مستعملة في كافة البلدان العربية في مستوى الكتابة، إلا في حدود ضيقة جداً.

ولقد تبنّى هذه الدعوة، في بدايتها، بعض المستشرقين، فعملوا على جمع نماذج من الآثار العامية وتدوينها ودراستها من الناحية اللغوية، ثم تبنّاها عدد من المثقفين العرب، وربما اتخذ منها بعضهم قضية فكرية ثقافية أساسية يكاد لا يكتب في سواها. على أن هؤلاء الآخرين لم يساهموا في إحياء التراث الشعبي الذي وصل إلينا عن طريق اللهجات العربية بقدر ما سخروا جهودهم لمناهضة العربية الفصحى، والدعوة إلى اعتماد العاميات لغات قومية، بل إن بعضهم قد اعتمد لغة أجنبية، كالفرنسية، في دفاعه عن هذه الدعوة التي اقترنت لدى كثيرين باتجاهات إقليمية مناهضة لوحدة الثقافة العربية. فقد اقترنت مثلاً بالتمصير أو القومية المصرية لدى كاتب مثل لطفي السيد، وباللبننة مع الشاعر اللبناني سعيد عقل، وبالفرنسية أو البربرية مع آخرين في المغرب العربي.

ولعل من نافلة القول أن أشير إلى أن إحياء التراث الشعبي الناطق باللهجات العامية العربية يمثل عملاً جليلاً في حدّ ذاته، وأن القائمين عليه ليسوا جميعاً ممن ينطلقون من خلفيات إقليمية أو أجنبية مهيمنة مناهضة للعربية كلغة قومية، إنما يصبح هذا الاتجاه

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٧.

اعتراضاً على مشروع التعريب، وعقبة في سبيل تحقيقه، عندما ينزل العربية منزلة اللغة الأجنبية أو اللغة الميتة، ويدعو إلى اعتبار اللهجات العربية لغات، وإلى اتخاذها بدائل من اللغة العربية، مستنداً إلى اختلافها عن لهجات التخاطب اليومي، وضرورة التعلّم لإتقانها والإلمام بقواعدها وصيغها التعبيرية.

وليس في نية هذه الدراسة الموجزة مناقشة قضايا لغوية كتب فيها الكثير، وتتصل بقضية العلاقة بين الفصحى والعامية وما نشأ عنها من حديث عن العربية الكلاسيكية والعربية العصرية المبسّطة والعامية المهذّبة واللغة الثالثة الوسط بين الفصحى والعامية، إنما اكتفي بجملة من الملاحظات تركّز فقط على الدعوة إلى اللهجات العامية من حيث هي اعتراض على تحقيق مشروع التعريب:

(١) إن قضية اللهجات في اللغة العربية قديمة جداً، وإن طرحت حديثاً بأساليب مغايرة ولأهداف مختلفة[١٥]. ووجود لهجات ضمن أية لغة هو ظاهرة علمية موضوعية يسلّم بها علم اللغات اليوم. فهناك مسافة طبيعية فاصلة بين اللغة المكتوبة بما تقتضيه من التثبت والتأني والانتقاء والالتزام المدقق بقواعد اللغة وصيغها التعبيرية، ولهجة التخاطب الشفوي التي تقوم على العجلة والارتجال، وتجنح إلى الاختصار، ويسمح فيها بكثير من التجاوزات على مستوى القواعد والصيغ التعبيرية المقنّنة. والواقع يؤكد أنه من الطبيعي أيضاً أن تختلف لغة التخاطب، ضمن أية لغة، تبعاً لتباعد المجموعات المستعملة لها جغرافياً. ثم إن هذه اللهجات تتمايز أكثر فأكثر، وتتزايد إغراقاً في المحلية الضيّقة، بتزايد عزلة المجموعات السكنية المستعملة لها وشيوع الأمية بينها... وضعف الدور الذي تضطلع به لغة الكتابة فيها. هكذا كان الشأن بالنسبة إلى اللهجات العربية، لا بين الأقطار العربية فحسب، بل داخل القطر الواحد أيضاً. فمن السهل أن نلاحظ داخل القطر نفسه فروقاً بيّنة في لغة الاستعمال الشفوي اليومي بين هذه الجهة وتلك. والمؤكد أن التباين القائم بين هذه اللهجات العربية، على تنوّعها، قد تضاءل كثيراً عمّا كان عليه في أوائل القرن الحالي، وأنه لم يزل آخذاً في التضاؤل شيئاً فشيئاً، نتيجة لشيوع التعليم والتقلّص التدريجي للأمية في أغلب البلدان العربية، ومزيد من التفاعل والاتصال بين هذه اللهجات من جهة، وبينها جميعاً وبين اللغة الفصحى من جهة ثانية، وخاصة عن طريق الكتاب والوسائل المختلفة للإعلام، لكن من الطبيعي أن تظلّ هناك فروق بين

---

(١٥) بهذا الخصوص، انظر: هشام بو قمرة، «بين الفصحى ولهجاتها،» في: **تنمية اللغة العربية في العصر الحديث**، ص ٢٤ ـ ٢٥.

اللهجات نتيجة للتفاعل بين اللغة والخصوصيات المحلية، «فظاهرة اللهجات، إذن، ظاهرة علمية موضوعية ليس فيها ما يزعجنا أو يرهبنا...»[١٦].

من الواضح أن اللهجات العربية المستعملة حالياً في التخاطب اليومي لم تصل، جميعاً، رغم تفاوتها، ورغم ما يدّعيه لها الدّاعون إليها، إلى درجة لغات متميّزة قادرة على الاضطلاع بدور اللغة القومية، ذلك أن مجال استعمالها ظلّ محصوراً في نطاق لغة التخاطب الشفوي اليومي، بل إن العربي، أينما كان موطنه، يجد نفسه مضطراً إلى إثراء لهجته المحلية بتعابير وصيغ مستمدّة من اللغة الفصحى كلما جاوز في كلامه مستوى التعامل اليومي البسيط أو عالج قضية من قضايا الفكر والمعرفة. وهكذا يتبيّن أن الحدود الفاصلة بين الفصحى ولهجاتها في مستوى التخاطب الشفوي تتأثر بنوعية مواضيع الخطاب ومستوياته. وإن التطور الثقافي على المستوى الشعبي الشامل في البلدان العربية من شأنه أن يؤدي حتماً إلى مزيد من التقارب بين لغة الكتابة ولهجة التخاطب الشفوي. وإنه لمن السهل أن نلاحظ هذا الجانب من تطور الوضع اللغوي تبعاً للتطور العام في أغلب الأقطار العربية حالياً.

(٢) بالرغم من أن تطوير اللغة الفصحى وتيسيرها وتذليل بعض صعوباتها ينبغي أن يكون هدفاً من أهدافنا اللغوية والثقافية الراهنة، وبالرغم من أن اللغة الفصحى قد أدركت في العصر الحاضر حظاً من التطور مهماً عن طريق الاستعمال في مجالات متعددة بصفة قربتها من لغة التخاطب اليومي، وحكمت بالتنازل في مستوى الاستعمال اللغوي المعاصر عن جانب من رصيدها اللفظي، فإن الحديث عن صعوبات خاصة في اللغة العربية والتشديد عليه لا يخلو، في أغلب الحالات، من مبالغات مشبوهة، ونظرة خاصة ذات أهداف غير لغوية تنطلق عادة من المقارنة بين العربية واللغة الأجنبية، على اعتبار أن هذه اللغة الأجنبية أو تلك هي المرجع من حيث سلامة النطق وإحكام البناء اللغوي. وهكذا يصبح كل فرق بين العربية واللغة الأجنبية المهيمنة إنما هو في النهاية عيب من عيوب العربية.

يسر اللغة أو صعوبتها أمر نسبي، ولعله من المناسب أن نتفهم ما يجده الأوروبي الغربي مثلاً في تعلّم العربية من صعوبات بسبب الفروق الشاسعة بينها وبين لغته الأم، وجذورها اللغوية الأصلية من حيث البناء الصوتي والتراكيب والصيغ التعبيرية... أما أن يتبنّى بعض المثقفين العرب هذا الادعاء ويطلقونه، فيعتبرون الصعوبة خاصية من

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣١.

الخصائص اللغوية للعربية لا مجرد أمر نسبي، باعتبار أن المرجع لضبط مقاييس اليسر والصعوبة إنما ينبغي أن يستمد من اللغة الأجنبية المهيمنة، فذلك ما لا يستند إلى أي أساس موضوعي. وإنه لمن نكد التبعية أن يشتكي مدرّس لغة عربية مثلاً من متاعب خاصة يعانيها حلقه في استعماله للغة العربية بسبب تعدد حروف النطق فيها، أو أن يجد في هذه الشكوى السخيفة الحجّة الكافية لاستبدال اللغة القومية باللغة الأجنبية المهيمنة باعتبارها اللغة الصحية المثالية الكاملة في نظره!

(٣) ليست اللهجات العربية أكثر من لهجات للغة الفصحى، وليس في وجودها ما يحمل، بصفة موضوعية، على الدعوة إلى اعتمادها لغات قومية متعددة للعرب، إنما تهدف هذه الدعوة أساساً إلى تقويض العربية باعتبارها أهم عنصر من عناصر الوحدة الثقافية العربية. وإنه لفي اضطلاع العربية بدورها الكامل كلغة قومية، وفي مقاومة الأمية وتحقيق التنمية الثقافية والتربوية في البلدان العربية، ما من شأنه أن يضع حداً لكافة التعلات التي تستند إليها هذه الدعوة.

- **لكن لا بد من توفر الشروط الملائمة لإنجاز التعريب**

يقول هذا بعض المثقفين العرب الذين يناصرون حركة التعريب ويشفقون عليها من كل تعثّر يمكن أن يتخذ منه المناهضون للتعريب ذريعة للحكم على التجربة بالفشل والعقم... كما يقوله المعطلون، ويعملون، في الوقت ذاته، على تكريس الاعتماد على اللغة الأجنبية المهيمنة في عدد من المواقع الشرعية للغة القومية.

والواقع، إنه من البديهي أن يقع العمل على توفير الشروط الملائمة لنجاح تجربة التعريب قبل تحقيقها، وقد لا يخلو ذلك من صعوبات موضوعية حقيقية تتصل بتوفير الإطار اللازم للتعليم والعمل الإداري والفني، كما تتصل بالكتاب المدرسي وغيره من وسائل العمل في التعليم والإدارة وسائر القطاعات التي يراد تعريبها. لكن الحديث عن هذه الشروط والتشدّد في مواصفاتها في غياب المشاريع والمخطّطات العملية الجدّية الكفيلة بتحقيقها ينتهي بتجربة التعريب إلى ثنائية معطلة بين المبدأ والإنجاز، ويصبح في النهاية، ضرباً من ضروب المماطلة والتعطيل. ومهما يكن المجال الزمني الذي يتطلبه موضوعياً الإعداد لإنجاز التعريب، فإنه لا يمكن أن يغطي كامل مدة ما بعد الاستعمار بالنسبة إلى أغلب الأقطار العربية. لذلك يحق للباحث أن يتساءل عن أسباب أخرى معطلة لإنجاز تجربة التعريب، بصفة كاملة، غير الصعوبات الموضوعية الصرف.

ولقد أشرت في قسم سابق من هذه الدراسة إلى أن أهم سبب لتعثر تجربة التعريب يتمثل بظهور مثقفين عرب مناهضين لهذه التجربة، متمسكين بهيمنة اللغة الأجنبية، يستعملون نفوذهم في المواقع الإدارية المهمة والقيادات الجامعية للتشكيك في تجربة التعريب ومناهضتها والحفاظ على المنزلة الخاصة للغة الأجنبية المهيمنة. وإنه لما يؤكد خطورة الدور الذي يؤديه هذا الصنف من المثقفين ضد تجربة التعريب أن يصبح بعض رجال الفكر المسؤولين ممن عرفوا بالدفاع عن التعريب والدعوة إليه والنضال من أجله، مضطرين في حديثهم عن هذه التجربة إلى الاستدراك والتطمين على المنزلة المحظوظة للغة الأجنبية المهيمنة «حتى لا يقع رميهم بالكفر من طرف المفرنسين».

غير أنه من الواضح أن الحلّ الوسط لا وجود له في هذه القضية، وأن الحفاظ على منزلة محظوظة للغة أجنبية لا يمكن أن يكون إلا على حساب اللغة القومية وتجربة التعريب لفائدة لغة المستعمر السابق المهيمنة. ولقد تبيّن أن ما يستند إليه مناهضو التعريب المتمسكون بالحفاظ على منزلة محظوظة للغة المستعمر السابق في محاولاتهم لإجهاض تجربة التعريب، ليس أكثر من تعلات. وربما كانت أهم الأسباب الحقيقية الدافعة إلى اتخاذهم لهذا الموقف من قضية التعريب، وتمسكهم به، وذودهم عنه، كامنة في ثلاث نقاط أساسية تؤثر، مجتمعة أو منفردة، في أغلب المواقف المناهضة لتحقيق التعريب.

(١) قسم كبير من هؤلاء المتمسكين بالحفاظ على منزلة خاصة للغة الأجنبية المهيمنة على حساب الشرعية التاريخية والشعبية للغة القومية، إنما هم في الواقع يدافعون عن امتيازات نخبوية ثقافية أدركوها في ظروف معينة، ونشأت عنها بالضرورة امتيازات اجتماعية واقتصادية. فهم في الواقع يدافعون عن مصالحهم وامتيازاتهم الخاصة التي اكتسبوها بسبب إلمامهم بهذه اللغة الأجنبية، ويستفيدون من مواقعهم المتنفّذة في الإدارة وفي المؤسسات التربوية، ليجعلوا مقاييس العلم والبحث والنجاعة في العمل الإداري والفني متماشية مع هذه الهيمنة، مستجيبة لتلك المصالح. في هذا الإطار، يجد بعضهم مثلاً في الازدواجية اللغوية، قياساً على وضعه واستجابة لمصالحه، أهم كسب ثقافي علمي، وربما وجد فيها هدفاً ومفخرة تغني حتى عن الإنتاج والخلق في مجال العلم والثقافة، فلكأنما يكفي صاحب الثقافة المزدوجة فخراً أن يكون قد حقق معجزة الازدواج اللغوي، وأثبت قدرته على ذلك في المراحل المختلفة لدراسته وحصوله على الشهادات العلمية.

(٢) كثيرون من المناهضين لحركة التعريب قد تم تكوينهم العلمي والتربوي بالاعتماد على اللغة الأجنبية المهيمنة، وعلى برامج تمتهن اللغة العربية والثقافة القومية، ولم يكن لهم ما كان لكثيرين غيرهم من إمكانيات النقد لهذا النظام التربوي المفروض لتجاوزه في مستوى تكوينهم الشخصي. فإذا هم في النهاية مستوعبون من دون رجعة، منبتّون، آمنوا بأسطورة الكونية للثقافة الأجنبية المهيمنة، وتوقفوا عن الشك والبحث وإعادة النظر في هذه القضية الأساسية.

(٣) كثيرون من معطّلي التعريب الأقل خطورة من سواهم، إنما يحترزون من إنجازه بسبب التواكل والركون إلى المألوف السهل بالنسبة إليهم. وفي ذلك ما يعبّر عن ضعف وعيهم بخطورة الأبعاد الوطنية والقومية لهذه القضية.

* * *

وهكذا نستطيع أن نستخلص في خاتمة هذا البحث الموجز أن تجربة التعريب لم تزل، كما كانت، في عهود الاستعمار، تمثل جانباً أساسياً من جوانب النضال من أجل التحرر الوطني والقومي، ومقاومة الهيمنة الأجنبية، وإن اختلفت الملابسات والظروف، وأن إنجاز التعريب كاملاً لم يزل هدفاً وطنياً ومطلباً شرعياً وشرطاً أساسياً لازماً لبناء نهضة عربية جدّية وتحقيق البعد الوطني والقومي والإنساني للثقافة العربية، وأن مصير مشروع التعريب مرتبط إلى حدّ بعيد بمصير حركة التحرر والبناء الذاتي في البلدان العربية.

وليس تحقيق التعريب متوقفاً على اعتبارات فنية بقدر ما هو متوقف على القرار السياسي الحازم، والإجراء العملي الجريء، وتضافر الإمكانيات العربية لمواجهة الصعوبات الموضوعية العملية، وفرض وضع لغوي تضطلع فيه اللغة القومية بدورها الطبيعي.

القسم الثاني

الهوية وقضاياها
دراسة حالات

الفصل الحادي عشر

إشكالية الهوية في العراق.. الأصول والحلول(*)

علي عباس مراد(**)

مقدمة

لاحظ الباحث الفرنسي جان ماري بونوا منذ أواسط عقد السبعينيات من القرن العشرين أن الوسواس الذي يسود عصره، ويقف وراء اختيار مفهوم الهوية موضوعاً لندوة علمية آنذاك، هو وسواس انطواء كل منا وانعزاله في أرضه، وتأكيد اختلافه، وتمايز هويته الخاصة، بما يستدعي الإلحاح على وحدة الإنسان وهويته الكونية، وبما يجعل إشكالية الهوية تأرجحاً بين قطب التفرّد الفاصل وقطب الوحدة الشمولية التي لا تعير للاختلافات كبير أهمية(1).

ونلاحظ اليوم، ونحن في نهاية العقد الأول من القرن الحادي والعشرين معاناة غالبيتنا، إن لم نقل جميعنا، وسواساً معاكساً يسود عصرنا، هو وسواس انفتاح كل منا وخروجه من أرضه، وتخليه عن اختلافه وفقدانه لهويته الخاصة، بما يستدعي الإلحاح

(*) في الأصل نُشِرَ هذا البحث، في: المستقبل العربي، السنة ٣٤، العدد ٣٩٠ (آب/ أغسطس ٢٠١١)، ص ٨٠ ـ ٩٦.

(**) أستاذ العلوم السياسية المساعد، كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد.

(1) جان ماري بونوا، «أوجه الهوية،» الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٩ (أيار/ مايو ـ حزيران/ يونيو ١٩٨٦)، ص ٧٨ وما بعدها.

على فردية الهوية الإنسانية وتميّزها لتنقلب إشكالية الهوية، فتغدو تأرجحاً بين قطب وحدة الإنسان وهويته الكونية الشمولية التي تهدد الهويات الفرعية بفقدان خصوصيتها، وقطب التفرّد الفاصل الذي يؤكد اختلاف الهويات وخصوصياتها.

ولكن اختلاف الظروف في الحالتين، وتباين نوع الوساوس السائدة فيهما، والدعوات بشأنها، وعلى الضد منها، يجب ألا ينسينا وحدة جوهر هذه الوساوس وموضوعها، وهو الهوية التي احتاجت من قبل كما تحتاج اليوم إلى البحث في طبيعتها وإشكالاتها وحلولها، مما يشكّل هدف هذه الدراسة، ولكن من منظور حالة محددة هي حالة الهوية في العراق.

أولاً: في مفهوم الهوية وعناصرها

تعاني المفاهيم في العلوم الاجتماعية عامة إشكالية التعريف والدلالة. وبقدر تعلق الأمر بمفهوم الهوية، فإنه ينطوي لغوياً واصطلاحياً على معنى عام مشترك يتعلق بتحديد الماهية (المعنى، والطبيعة، والمكوّنات، والخصائص)[٢]. وإذ يجعل ذلك من الهوية في النهاية حدّاً، والحدّ في الفلسفة هو الكلام الكاشف عن معنى المحدود وحقيقته[٣]، فستكون هويتي هي ما يكشف عن حقيقتي، ويحدد طبيعتي، بدلالة السمات التي أعرّف

(٢) انظر في المعاني اللغوية والاصطلاحية للهوية: صموئيل ب. هنتنغتون، **من نحن؟: التحديات التي تواجه الهوية الأمريكية**، ترجمة حسام الدين خضور (دمشق: دار الرأي للنشر، ٢٠٠٥)، ص ٣٧؛ أليكس ميكشيللي، **الهوية**، ترجمة علي وطفة (دمشق: دار الوسيم للخدمات الطباعية، ١٩٩٣)، ص ٧؛ جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**، ٢ ج (قم، إيران: منشورات ذوبي القربي، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م)، ج ٢، ص ٥٣٠؛ تد هوندرتش، **دليل أكسفورد للفلسفة**، ترجمة نجيب الحصادي، ٤ ج (بنغازي، ليبيا: دار الكتب الوطنية، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ٢٠٠٥)، ج ٢: **من حرف (ظ إلى ي)**، ص ٩٩٥ ـ ٩٩٦؛ عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠)، ص ٩١١؛ محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم؛ تحقيق علي دحروج، **موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية**، ٢ ج (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦)، ج ٢، ص ١٧٤٥ ـ ١٧٤٦؛ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، **لسان العرب المحيط: معجم لغوي علمي**، إعداد وتصنيف يوسف خياط ونديم مرعشلي (بيروت: دار لسان العرب، ١٩٧٠)، ج ١، ص ١٨٩؛ علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، نقلاً عن: عامر رشيد مبيض، **موسوعة الثقافة السياسية الاجتماعية الاقتصادية العسكرية (مصطلحات ومفاهيم)** (دمشق: دار المعارف؛ مكتبة الأسد، ١٩٩٩)، ص ١٣٨٠؛ *The Oxford English Dictionary* (London: Clarendon Press; Oxford University Press, 1970), vol. 5, p. 951; *Webster's Third New International Dictionary of the English Language* (Springfield, Mass.: G. and C. Merriam Co., [1971]), vol. 2: *H to R* p. 1123, and *The Oxford English Dictionary*, 11th ed. (New York: Oxford University Press, 2004), p. 377.

(٣) أشرف الدين صاعد بن محمد بن صاعد البريدي الآبي، **الحدود والحقائق في شرح الألفاظ المصطلحة بين المتكلمين من الإمامية**، مطبوعات مكتبة ديوان آل الخالصي العامة في الكاظمية؛ ٢، تحقيق حسين علي محفوظ (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٧٠)، ص ١٨.

بها عن نفسي ومَنْ هو على شاكلتي، مثلما أن هوية الآخر هي ما يكشف عن حقيقته، ويحدد طبيعته، بدلالة السمات التي يعرّف بها عن نفسه ومَنْ هو على شاكلته. وتأسيساً على ذلك، فإن تحديد أية هوية يولّد ثلاث نتائج، هي:

- إن الشيء المعرّف بدلالة هويته يحدد نفسه ومَنْ يماثله ويتعرّف إليهما (ماذا؟ ومن هو أو هم؟).

- إن الشيء المعرّف بدلالة هويته يحدد الآخر المختلف عنه ومَنْ يماثله ويتعرّف إليهما.

- إن الآخر المختلف يحدد الشيء المعرّف بدلالة هويته ومَنْ يماثله ويتعرّف إليهم.

وبذلك تكون الهوية دالاً ترتبط دلالته بوجود الآخر الخارجي المتجسّد في صورتين:

- الصورة التي تماثلنا وتشترك معنا في ماهيتنا/ هويتنا، وتكون وظيفة الهوية هنا إثبات تماثلنا مع هذه الصورة وارتباطنا بها تأسيساً على مشتركات ماهيتنا/ هويتنا الواحدة.

- الصورة التي تخالفنا وتفارقنا في ماهيتنا/ هويتنا، وتكون وظيفة الهوية هنا إثبات اختلافنا مع هذه الصورة وانفصالنا عنها تأسيساً على اختلاف ماهيتنا/ هويتنا.

ومن ثم، فسيكون جوهر إرادة تحديد الهوية وتعيينها جوهراً مركّباً/ مزدوجاً، تجتمع فيه إرادة التماثل والارتباط مع الآخر المماثل/ المشابه، وإرادة الاختلاف والتمايز من الآخر المختلف بقصد الإجابة عن سؤال الهوية (من أنا؟ من هو؟ من نحن؟ من هم؟). وترتبط أهمية تحديد الهوية وضرورتها الحيوية كدالة تعريفية للإنسان الفرد والجماعة، قديماً وحديثاً، بتحديد الشروط والمقوّمات الحيوية اللازمة لوجود الإنسان واستمراره، فردياً وجماعياً، مثل:

- الحاجات والمصالح والأهداف والتهديدات.

- الحدود البشرية والجغرافية والسياسية.

- التحالفات والصراعات.

ليكون أهم ما ينطوي عليه تحديد الهوية هو نتائج ذلك التحديد على مستوى المغانم والمغارم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، الفردية والجماعية، المادية والمعنوية، الداخلية والخارجية.

وقد أضافت نشأة الكيانات السياسية بُعداً سياسياً إلى الهوية الاجتماعية بما جعل منها هوية اجتماعية ـ سياسية في آن واحد، لأن واقع السياسة، على حدّ قول يورغن هابرماس، لا يعرف إلا الفاعلين الجماعيين الذين يجسّدون الخيرات المشتركة(٤). ويرتبط الطابع المركّب الاجتماعي السياسي لمفهوم الهوية، منذ وقت مبكر، بمفهوم المواطنة الذي يعني انتماء الإنسان إلى وطن يتألف من مجتمع معيّن، وإقليم يقيم به، وسلطة تحكمه وتمثله، ومن ثم تمَتّع هذا الإنسان ـ المواطن، ومَنْ يشاركه في ذلك الانتماء، بهوية مجتمعية ـ سياسية متماثلة تمنحهم حقوقاً محددة، وتحمّلهم مسؤوليات معيّنة. وازداد ارتباط المواطنة بالهوية في المجتمعات الحديثة والمعاصرة، وتعمّق، إلى حدّ باتت معه الهوية السياسية الوطنية هوية مشتركة تندمج فيها وبفعلها جماعات متنوّعة، بالشكل الذي يجعل من الشأن السياسي العام المتعلق بحاضرهم ومستقبلهم شأناً عاماً ومشتركاً بينهم. وقد اقترن الظهور الأول لمفهوم المواطنة والتعديلات اللاحقة عليه، وما زال كذلك حتى يومنا هذا، بضرورتين عمليتين من ضرورات وجود الكيانات السياسية (الدولة وما قبلها)، واستقرارها واستمرارها قديماً وحديثاً، هما:

ـ ضرورة تحديد الأشخاص الذين لهم حقوق على الكيان السياسي الذي يتحمّل واجبات ومسؤوليات إزاءهم.

ـ ضرورة تحديد الأشخاص الذين يخضعون لسلطة الكيان السياسي ويتحمّلون واجبات ومسؤوليات إزاءه.

وتعود أصول هذا الارتباط إلى نظام دولة المدينة اليونانية، الذي تأسس فيه استحقاق الفرد لصفة المواطنة على اشتراكه مع أفراد آخرين في مجموعة من السمات التي تؤهلهم لحمل هوية واحدة مشتركة، بما يجعل منهم مواطنين في تلك الدولة، ثم أعيد إنتاج مفاهيم الوطن والمواطنة والهوية الوطنية السياسية بصيغ جديدة تناسب مقتضيات نشأة الدولة الحديثة في أوروبا منذ القرن الثامن عشر. وعليه، فإن اختلاف مضمون مفاهيم المواطنة والهوية لا يمنع من ارتباطها إلى الحدّ الذي يجعل من المواطنة

(٤) عبد الله السيد ولد أباه، «المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية: مفهوم المواطنة الدستورية لدى هابرماس،» مجلة التسامح (مسقط)، العدد ٢٠ (خريف ٢٠٠٧).

اليوم معنى شاملاً لمفهوم قديم بشكل حديث عرفته مختلف الحضارات الإنسانية، ولو بأشكال متنوعة، وساهمت في ترسيخه في العقل البشري عوامل كثيرة، كاللغة والدين والثقافة الاجتماعية والقيم التي هي من العناصر التي تتحدّد الهوية على أساسها واستناداً إليها[٥].

وتمثل الهوية من المنظور السياسي محوراً مركزياً، أو أنها المحور المركزي، في عملية بناء السلطة والدولة التي قد تتأسس على هوية مجتمعية موحدة (وليس بالضرورة واحدة) مؤسسةٍ سلفاً أو قد تؤسس هوية مجتمعية موحدة (وليس بالضرورة واحدة) ليست موجودة سابقاً. وإذا كانت الكيانات السياسية قد اتخذت منذ عصر النهضة الأوروبية طابع وخصائص الدولة الوطنية أو القومية المنسجمة والموحّدة على قاعدة المواطنة والهوية الوطنية السياسية، فإن ذلك لم يكن يعني بأي حال إلغاء، ولا حتى تقليص، الحقوق السياسية العامة أو المدنية الخاصة للجماعات القومية والثقافية التي تضمّها هذه الدول بدون أن تتبنّى أياً من هوياتها كهوية وطنية ـ سياسية عامة لكل مواطنيها، بقدر ما أنه لم يكن يعني أيضاً، على حدّ قول يورغن هابرماس، حتمية التلازم بين هوية قومية أو ثقافية معينة والديمقراطية، على الرغم من أن المشاعر والنشاطات والحركات القومية في أوروبا، كانت هي القوة الدافعة والممهدة لظهور النظام الديمقراطي، لأن الحتمي في اعتقاده هو قيام الديمقراطية على قاعدة التعاقد الحرّ بين أفراد ينظّمون حياتهم الجماعية وفق قواعد تنظيمية إجرائية تضمن المساواة والعدل بينهم[٦].

ولا تواجه الهوية الوطنية السياسية إشكالية في عملية بنائها وقبول مجتمعها بها إلا عندما تتكون الجماعة الوطنية السياسية من جماعات فرعية ذات هويات اجتماعية متنوّعة، وتسعى إحدى تلك الجماعات أو كل واحدة منها إلى تقديم نفسها وهويتها الفرعية بوصفها مشروعاً لهوية وطنية سياسية عامة تحتوي الهويات الاجتماعية الأخرى المغايرة لها، وتذيبها فيها، بما يدفع حاملي تلك الهويات إلى رفض تلك الهوية الوطنية ـ السياسية، ويدعوهم ليس إلى التمسك بهويتهم الاجتماعية فحسب، بل وحتى طرحها كهويات وطنية ـ سياسية بديلة ومضادة، مما يعرقل في النهاية أو يمنع كلياً تحقيق الاندماج الوطني (وليس الانصهار)، المشروط بالانتماء إلى هوية وطنية

---

(٥) جعفر الشيخ إدريس، «في الهوية والمواطنة،» مجلة البيان، العدد ٢١١ (ربيع الأول ١٤٢٦هـ/ [نيسان/ أبريل ٢٠٠٥]).

(٦) ولد أباه، المصدر نفسه.

سياسية واحدة تحترم وجود وحقوق وحريات الهويات الاجتماعية الفرعية المندرجة في إطارها(٧).

ثانياً: أصول إشكالية الهوية في العراق

ينتهي بنا إسقاط ما سبق تأسيسه بشأن الهوية على الواقع العراقي إلى القول إن ما يسمّى اليوم «الدولة العراقية» تكوين اجتماعي سياسي جغرافي حديث لا علاقة له بالعراق الاجتماعي والحضاري والجغرافي القديم، وإن الشعب العراقي، كأحد أركان هذه الدولة ومكوّناتها، تشكّلَ فعلياً من جماعات اجتماعية قومية ودينية ومذهبية متعددة ومتنوعة، مما جعل من المجتمع العراقي مجتمعاً تعددياً متنوعاً. وليس تعدّد وتنوّع مكوّنات الوجود الاجتماعي مشكلة بحدّ ذاته؛ طالما أن معظم، إن لم نقل كلّ، مجتمعات العالم ذات تكوينات متعددة ومتنوعة، لكن مشكلة التعدد والتنوّع تكمن في غلبة عوامل الفُرقة والتنافر على عوامل التجانس والتلاحم بين مكوّنات المجتمع التعددي المتنوع(٨)؛ بقدر ما إن هذه المشكلة تكمن أيضاً في فشل أسلوبَي الإدارة المجتمعية أو السياسية، أو كليهما معاً، لعلاقات التفاعل بين المكونات المجتمعية المتعددة والمتنوعة، بما يخلق حالة سلبية تهدد مقوّمات استقرار الدولة، وحتى استمرارها. وإذا كانت ولادة أية دولة تقترن عادة بالإجابة عن سؤال مركزي عن ماهية هوية هذه الدولة الوليدة، فإن سرعة ووحدة ووضوح الإجابة التي قدمتها بعض الدول عن هذا السؤال، بعدما تهيأت لها السبل إلى ذلك، غالباً ما جنّبتها الأزمات، وحققت لها الثبات والاستقرار. وإذ تأسست الدولة العراقية بفعل إرادي بريطاني في المقام الأول، فقد عانى ذلك التأسيس مشكلات انتهت في محصّلاتها إلى تأصيل الهويات الفئوية لما دون الدولة، والانتقاص من المشتركات التي من المفترض أن تجمع الشعب العراقي، وقد تمثلت تلك المشكلات بما يلي(٩):

---

(٧) انظر للتفاصيل: انطوان نصري مسّرة، «المواطنية والسلطة والعدالة في المجتمعات المتعددة،» **مجلة التسامح**، العدد ٢٠ (خريف ٢٠٠٧).

(٨) مه ريوان حمه درويش صالح، «إشكالية بناء المؤسسات السياسية الدستورية في العراق (١٩٢١ ـ ٢٠٠٣)،» (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة صلاح الدين، كلية العلوم السياسية، أربيل، ٢٠٠٦)، ص ٤٨.

(٩) جاريث ستانسفيلد، «الانتقال إلى الديمقراطية.. الإرث التاريخي والهويات الصاعدة والميول الرجعية،» في: إسحاق نقاش [وآخرون]، **المجتمع العراقي: حفريات سوسيولوجية في الاثنيات والطوائف والطبقات** (بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦)، ص ٣٤٧ ـ ٣٥١. انظر أيضاً للمقارنة: **العراق في الوثائق البريطانية ١٩٠٥ ـ ١٩٣٠**، ترجمة فؤاد قزانجي؛ تقديم عبد الرزاق الحسني (بغداد: دار المأمون، ١٩٨٩)، ص ١٣٩ وما بعدها.

ـ إن تعيين الحدود الراهنة للدولة العراقية تم في المقام الأول وفقاً لمصلحة بريطانيا.

ـ إن تأسيس الدولة العراقية جرى على يد نخب جلّها غير عراقي المولد.

ـ إن الوضع الاقتصادي كان غير مؤاتٍ لبناء الطبقة الوسطى التي تعدّ الأساس لبناء هوية وطنية.

ـ إن القيادات الفئوية لما دون الدولة بقيت فاعلة، وأهمها رجال الدين والإقطاعيون ورؤساء القبائل.

ـ إن الممارسات الأيديولوجية في العراق، وأهمها الأيديولوجيات الشمولية، ومنها القومية العربية، لم تعمل على بناء دولة مستقرة ودائمة بقدر ما عملت على جعل بناء هذه الدولة مرحلة تمهيدية لكيان اتحادي أكبر يحتويها ويذيبها.

ـ إن الإقصاء الذي عانته بعض المكوّنات الاجتماعية العراقية في العام ١٩٢١ كان فعلاً غير قصدي، لأن بريطانيا لم تعارض مشاركة أي مكوّن منها في العملية السياسية، وبناء الدولة في العام ١٩٢١، لكنه أصبح فعلاً قصدياً في سياسة النظم الحاكمة، وخصوصاً بين العامين ١٩٧٩ و٢٠٠٣.

ويبدو أن مؤسسي الدولة العراقية الحديثة منذ العام ١٩٢١ قد فشلوا في تقديم إجابة سريعة وواضحة ومحددة عن هذا السؤال، وقد علّل بعضهم ذلك بأن العراق لم يكن، وحتى مطلع القرن العشرين، بلداً موحداً، ولا شعباً متجانساً، ولا مجتمعاً متكاملاً ينضوي تحت هوية وطنية واحدة. ففي الوقت الذي خضع فيه الحضر للشريعة الإسلامية، كان الريفيون يخضعون عموماً للقيم والأعراف والعصبيات القبلية المصبوغة بصبغة دينية. وخضعت فئة الأفندية للثقافة التركية، ولم تشغل القومية مركز استقطاب لمشاعرهم. وكان لهذه الاختلافات دور كبير في الحيلولة دون نجاح الدولة العراقية الحديثة في بداياتها في بناء روح المواطنة والشعور بالهوية الواحدة(١٠).

(١٠) حميد فاضل حسن، «الهوية العراقية وبناء الدولة (بناء الدولة العراقية: الممكنات والمحددات)،» **مجلة العلوم السياسية** (كلية العلوم السياسية، جامعة بغداد)، السنة ١٨، العدد ٣٤ (كانون الثاني/ يناير ـ حزيران/ يونيو ٢٠٠٧)، ص ١٥٣.

وكان الملك فيصل الأول قد سبق ولاحظ ذلك، وتحدث عنه في مذكّرة كتبها في آذار/ مارس ١٩٣٢ قبل وفاته بأشهر قليلة، جاء فيها[١١]:

١ ـ إن البلاد العراقية ينقصها أهم عنصر من عناصر الحياة الاجتماعية، وهو الوحدة الفكرية والملّية والدينية، فهي والحالة هذه مبعثرة القوى، منقسمة على بعضها البعض.

٢ ـ في العراق أفكار ومنازع متباينة جداً تستوجب ردّ الفعل (الشبان المتجدّدون، بمن فيهم رجال الحكومة، المتعصبون، السنّة، الشيعة، الأكراد، الأقليات غير المسلمة، العشائر، الشيوخ، السواد الأعظم الجاهل المستعدّ لقبول كل فكرة سيئة بدون مناقشة أو محاكمة).

٣ ـ إن العراق مملكة تحكمها حكومة عربية سنّية، تحكم قسماً كردياً أكثريته جاهلة، بينه أشخاص ذوو مطامع شخصية يسوقونه للتخلي عنها بدعوى أنها ليست من عنصرهم، وأكثرية شيعية جاهلة منتسبة عنصرياً إلى الحكومة نفسها، إلا أن الاضطهاد الذي لحقهم من جراء الحكم التركي لم يمكّنهم من الاشتراك في الحكم، وفتح خندقاً عميقاً بين الشعب العربي المنقسم إلى هذين المذهبين، إضافة إلى أقليات مسيحية، وكتل كبيرة غيرها من العشائر، كردية وشيعية وسنّية. وإذا لم نعالج هذه العوامل حتى تزول هذه الفوارق، وتتكون الوطنية الصادقة، وتحلّ محل التعصب المذهبي والديني، فستشتبك كل هذه الاختلافات والمطامع، وتصطدم لتعكّر صفو البلاد وسكونها.

ويمكن أن نؤسس على ذلك استنتاجاً يفيد أن عملية بناء الدولة العراقية في علاقتها بالهوية هي من النوع الثاني من أنواع عمليات بناء الدول، أي أنها دولة تؤسس هوية مجتمعية موحّدة غير موجودة من قبل وتصنعها صناعة، وليست دولة تتأسس على هوية مجتمعية موحّدة موجودة سلفاً، فتكسبها طابعاً سياسياً، وتعمل على ترسيخها وتقويتها. ويؤكد هذا الاستنتاج قول الملك فيصل الأول في مذكّراته: «إنه، في اعتقادي، لا يوجد في العراق شعب عراقي بعدُ، بل توجد كتل بشرية خالية من أية فكرة وطنية... لا تجمع بينهم جامعة... فنحن نرى، والحالة هذه، أن نشكّل من هذه الكتل شعباً نهذّبه، وندرّبه، ونعلّمه»[١٢]. وقد حاول الملك فيصل الأول تشكيل هذا الشعب وتوحيده عبر

---

(١١) عبد الكريم الأزري، **مشكلة الحكم في العراق من فيصل الأول إلى صدام** (لندن: [د. ن.] ١٩٩١)، ص ٣ وما بعدها.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٠.

تحقيق شيء من العدالة الاجتماعية والتوازن داخل مؤسسات الدولة، وتوسيع قاعدة مشاركة كل العراقيين في المؤسسات الوطنية لتقوية شعورهم بالانتماء إلى الدولة بدلاً من الانتماءات والولاءات الدينية والطائفية، لكن هذه المحاولة سرعان ما توقفت بموته[١٣]. ويؤيد عالم الاجتماع العراقي علي الوردي ما ذهب إليه الملك فيصل الأول في هذا الشأن، حين يقول إن أهل العراق لم يعرفوا قبل نشوء الدولة العراقية شيئاً من المفاهيم السياسية الحديثة، مثل الوطنية[١٤]. ويؤكد ذلك أكثر فأكثر ما نشب من صراع بين المكوّنات المجتمعية العراقية، أو على الأقل القوى السياسية المتحدثة باسمها، بعد الاحتلال، واتخذ في جانب منه صورة الصراع على تحديد الهوية الوطنية العراقية، وطبيعة المكوّن السياسي والاجتماعي الغالب عليها، مما يعني صواب ملاحظة الملك فيصل الأول بهذا الشأن، بل واستمرارها أيضاً بعده بما يقرب من سبعة عقود من الزمن، ومن قبلها صواب الاستنتاج المثبت بدلالة تلك الملاحظة.

وتأسيساً على ذلك، يمكن القول إن توجه الولاء في العراق إلى الهويات الفرعية القومية والدينية والمذهبية والقبلية والمناطقية بدون الهوية الوطنية، ليس شيئاً مستحدثاً، بل هو إرث تاريخي لم تتجاوزه الدولة العراقية ببناء هوية وطنية واحدة موَحِّدة تستوعب الهويات الفرعية السابقة على قيام هذه الدولة، التي تتطلب نشأتها نشأة نوع جديد من حيث الشكل والمحتوى من الهوية والانتماء. ولكن الموضوعية والعلمية تقتضيان القول إن توجّه انتماء وولاء المكوّنات المجتمعية العراقية قبل نشأة دولتها وشعبها إلى الهويات ما دون الوطنية (القبلية، والمناطقية) أو ما فوق الوطنية (القومية، والدينية، والمذهبية)، يعدّ أمراً طبيعياً، ولا ينطوي على أية إشكالية طالما كانت تلك المكوّنات منسجمة مع نفسها وواقعها بانتمائها إلى الهويات السائدة في عصرها ومجتمعها، بل لعل ما هو غير طبيعي أن نطالب هذه المكونات، بالانتماء والولاء إلى هوية وطنية عراقية لم تكن موجودة أساساً قبل نشأة الدولة العراقية. هكذا تكون نشأة إشكالية الهوية الوطنية العراقية تابعة وتالية لنشأة الدولة العراقية التي كانت تتطلب نشأة مقابلة وموازية لهوية وطنية للمكوّن البشري لهذه الدولة، طالما أن بناء الدولة في حقيقته، إما أن يكون تأسيساً على هوية مجتمعية سياسية جامعة مؤسسة سلفاً، أو أن يكون تأسيساً لاحقاً لهوية مجتمعية سياسية جامعة. وإذ ترتبط إشكالية الهوية الوطنية العراقية بمشروع بناء الدولة

(١٣) خليل مخيف الربيعي، «الطائفية في العراق،» مجلة مدارك (بغداد)، العددان ٥ ـ ٦ (٢٠٠٧).

(١٤) علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، ٦ ج (دمشق: دار الكتاب، ٢٠٠٥)، ج ٥، ص ١٥.

العراقية، فإن ذلك يجعل منها إشكالية حديثة، بحكم حداثة نشأة هذه الدولة وظروف تكوينها، التي كانت تقتضي أن تكون عملية صناعة الشعب العراقي وهويته الوطنية الواحدة الموَحِّدة هي المشروع الأول لها، وليس العكس، ولكن إنجاز هذا المشروع تعثّر، ولم يُستكمل بفعل ما واجهه من المشاكل والعقبات. وفي ضوء ما تقدّم، نستنتج أن غياب الهوية الوطنية العراقية قبل نشوء الدولة العراقية شيء طبيعي، ولا صلة مباشرة له بضعف هذه الهوية الوطنية بعد مرور عقود على نشأة الدولة، وأن هذا الغياب لا يبرّر الوجود الراهن لإشكاليتها الراهنة، التي لا يعني وجودها استحالة تجاوزها، ولا تعذر إنشاء هذه الهوية إذا توافرت الشروط اللازمة لذلك(١٥).

وقد تسبّب فشل الدولة العراقية وحكوماتها المتعاقبة في حلّ إشكالية الهوية العراقية في تفاقم واتساع هذه الإشكالية، حتى بلغت ذروتها مع مطلع القرن الحادي والعشرين، بعد أن تفاعلت مع الإشكاليات الأخرى للتنمية في العراق، كالشرعية والمشاركة والاندماج والتغلغل والتوزيع، فتسبّبت كل أزمة منها في تعقيد الأخرى وزيادة حدّتها. هكذا تنازعت المواطن العراقي في مسألة الهوية، كما هو الحال مع مواطني البلدان العربية الأخرى، أربع هويات على الأقل ذات طبيعة متنافسة، إن لم تكن متناقضة، هي الهويات القومية والوطنية والدينية والمذهبية، التي كان من شأن كل اختيار ضمني أو صريح لإحداها أن يُحدث مشكلات داخلية أو إقليمية، إذ اصطدمت الهوية القومية العربية بمشاعر التكوينات الاجتماعية الإثنية والقومية غير العربية داخل الدولة العراقية بخاصة، والعربية بعامة (الأكراد، التركمان، البربر، الزنوج)، بقدر ما اصطدمت تلك الهوية القومية أيضاً بتوجهات بلدان عربية أخرى، وبخاصة من جيران العراق، كانت قد قرّرت صراحة أو ضمناً أن تكون وطنيتها القطرية اختياراً نهائياً لهويتها. واصطدمت الهوية الوطنية القطرية بمشاعر العراقيين الذي يرنون إلى التواصل والالتحام في جامعة سياسية حضارية أوسع، مثل الأمة العربية أو الأمة الكردية أو التركية أو الأمة الإسلامية، كما اصطدمت الهوية الدينية الإسلامية بمشاعر غير المسلمين من مواطنيها، واصطدمت الهوية الدينية ـ المذهبية الفرعية بالهويات المذهبية الفرعية الأخرى داخل الدين الواحد، كالسنّة والشيعة في الإسلام(١٦). ومن ثم، فقد كانت مشكلة الدولة العراقية منذ ولادتها

---

(١٥) لمزيد من التفاصيل، انظر: هزار صابر أمين، «إشكالية الهوية،» (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية، ٢٠٠٩).

(١٦) غسان سلامة، عبد الباقي الهرماسي وخلدون النقيب، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، منسّق الدراسة ومحرّر الكتاب سعد الدين إبراهيم، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٣٣١.

هي تداعيات الاختيار بين الهويات المتنافسة، وما يرتبط بكل اختيار ويصاحبه من لغة الخطاب السياسي وتطبيقاته.

وعلى الرغم من كون العراق دولة تتسم بالتنوّع والتعدّد السياسي والاجتماعي والثقافي والجغرافي، فإنها لم تعتمد أسلوب التعددية الثقافية في بناء الهوية الوطنية عبر مزج التقاليد المحلية للمجموعات الثقافية العراقية، الذي لم يجد قبولاً لدى النخب السياسية التي قادت عملية إنشاء العراق الحديث(١٧). وإذ تنازعت التعبير عن الهوية العراقية الحديثة والتأسيس لها ثلاثة اتجاهات هي اتجاه الدولة الوطنية، واتجاه الدولة القومية، واتجاه الدولة الدينية، فقد تداخلت تأثيرات هذه الاتجاهات في تكوين الهوية لدى النخبات المجتمعية والسياسية والجمهور معاً على مستوى الفهم والوظيفة السياسية. ونلاحظ هنا أن من أسباب ذلك التنازع هو مأزق الخلط المفاهيمي الذي عاشته وتعيشه الدولة العراقية بين الهوية الوطنية والهويات الأخرى، والذي انعكس سلباً على خياراتها السياسية والقرارات المرتبطة بها، وهو ما تسبّب، ليس فقط في فشلها في تكوين هويتها الوطنية الجامعة وتحديد طبيعتها، بل تسبب هذا المأزق المركّب ونتائجه في فشل سياساتها الداخلية والخارجية أيضاً، وانتهى بها إلى نتائج كارثية بعد أن أفقدها وضوح الانتماء بقدر ما أفقدها أيضاً وضوح ورسوخ التأسيس والبقاء، وستنشطر الذات الوطنية في هذه الحالة وتفقد بوصلة الاتجاه(١٨).

وتقول ليورا لوكيتز إن الأحداث التي جرت بين العامين ١٩٩١ و١٩٩٢ في منطقة الخليج ركّزت أنظار العالم مرة أخرى على العراق، وطرحت تساؤلات عديدة حول طبيعة النظام العراقي والعوامل التي تحرك سياساته، بشكل عام، في أعقاب انتهاء حرب الخليج(١٩). وتركّزت تلك التساؤلات حول طبيعة وأسباب الحوادث التي جرت في أقاليم شمال العراق وجنوبه، وهل كانت انتفاضة الأكراد في الشمال، والشيعة في الجنوب، مجرد ردّ فعل على سياسات النظام، أم أن هناك خللاً بنيوياً أساسياً في التركيبة الداخلية للعراق يحول دون تحقيق اندماج اجتماعي متكامل لشعب العراق. وقد أدى تشخيص هذه المشاكل، ووضعها في إطار بنيوي، إلى استقطاب ردود فعل سلبية ممن

---

(١٧) سعد سلوم، «عراق الدولة، ١٩٢١ ـ ٢٠٠٣: من صدمة الهوية إلى صحوة الهويات،» **مجلة مسارات** (بغداد)، السنة ٣، العدد ١ (ربيع ٢٠٠٧)، ص ٢٦.

(١٨) حسين درويش العادلي، **المواطنة بين ضرورات الواقع وجدليات المدارس**، سلسلة كتاب الصباح الثقافي؛ ٢ (بغداد: جريدة الصباح، ٢٠٠٧)، ص ١٨.

(١٩) ليورا لوكيتز، **العراق والبحث عن الهوية الوطنية**، ترجمة دلشاد ميران (أربيل: دار ئاراس للطباعة والنشر، ٢٠٠٤)، ص ١٥.

يؤمنون بحصول تقدم مطرد في عملية اندماج جميع أطياف الشعب العراقي، على الرغم من الاضطرابات التي شهدتها الحياة السياسية في العراق منذ تشكيل الدولة فيه. ويعتقد هؤلاء أن الاعتراف بوجود هذه المشاكل وارتباطها بخلل بنيوي، محاولة لسد الطريق أمام إيجاد حلول لها، وأن البحث عن جذور هذه المشاكل سلوك ذو طبيعة رجعية، وأن أي حديث حول موضوع عدم الاندماج الوطني في العراق، والفروق والانقسامات بين مواطنيه، هو إعلان عن موقف سياسي، ومن ثم فإنهم يركّزون فقط على التماسك والتعايش بين مكوّنات الشعب العراقي. ولكن عدم الاندماج، وتفاقم الفروق والانقسامات، وشدة التركيز عليها، لا يعني بالضرورة أنها أوضاع أزلية، لأن الهويات المتداخلة والولاءات المتغيّرة تتعايش مع بعضها البعض. والجماعات البشرية تتغيّر في بعض الأحيان بشكل راديكالي، ولكن هذه التغيّرات لا تحصل في ليلة وضحاها، وتبقى تأثيرات الولاءات السابقة مستمرة، حتى بعد ظهور ولاءات جديدة بفترة طويلة من الزمن، لأن الولاءات السابقة جزء من شعور عام وعقائد موروثة ودوافع تحدد توجّهات وتحركات المجموعات البشرية[٢٠].

لقد احتلت الولايات المتحدة وحلفاؤها العراق في نيسان/ أبريل ٢٠٠٣ بقصد تحقيق جملة من الأهداف، في مقدمتها إنهاء النظام السياسي السابق، وإنشاء نظام سياسي جديد، الأمر الذي شاركتها فيه القوى السياسية العراقية بنسب مختلفة وتوقيتات متباينة. وإذ أحدثت عملية إنشاء النظام السياسي الجديد تحولات جذرية في بنية المجتمع العراقي وثقافته، وأعادت هيكلة نظمه السياسية والاجتماعية والاقتصادية وفق أنموذج محدد، فقد بات يُنظر إليها على أنها عملية إنشاء دولة جديدة أكثر مما هي عملية إنشاء نظام سياسي جديد. وكانت الولايات المتحدة هي الطرف الذي عيّن طبيعة تلك التحولات، واختار الأنموذج الذي أعيدت هيكلة النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية العراقية وفقاً له، لتحقيق أهدافها التي تتراوح بين إعادة تشكيل النظام السياسي بما يتلاءم ومصالحها الاستراتيجية، والسيطرة الكاملة على هذه الدولة التي يعاد بناؤها لما لها من أهمية استراتيجية، إقليمياً ودولياً[٢١].

ويرى أحد الباحثين أن مشروع بناء الأمة والدولة في العراق، وهو ما نرى فيه مشروعاً لبناء الهوية الوطنية العراقية أيضاً، قد أصبح في ظل هذه الظروف مشروعاً

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

(٢١) انظر: باقر جواد كاظم، «الرؤية الأمريكية لإعادة صياغة التفاعلات الإقليمية لمنطقة الشرق الأوسط.. دراسة في الدور العراقي،» **مجلة قضايا سياسية** (جامعة النهرين)، العدد ١٨ (٢٠٠٩)، ص ١٢٧ ـ ١٣٧.

مؤقلماً ومدوّلاً بامتياز[٢٢]. ويرجع باحث آخر بتاريخ تدويل هذا المشروع إلى تاريخ صدور مجموعة القرارات الدولية التي تعاملت مع العراق بعد غزوه للكويت على أنه دولة إثنيات وطوائف ومذاهب، بل إنه مجموعة أقليات لا يوجد فيها مكوّن غالب يطبع الهوية العراقية التي جرى اختزالها إلى هويات طائفية وإثنية، وليس هوية شمولية للمواطنة العراقية في دولة موحّدة ذات تنوّع ثقافي وديني وقومي بهويات فرعية في إطار الهوية الكبرى[٢٣]. وقد دفع هذا الأسلوب الاختزالي في التعامل مع الهوية الوطنية العراقية الذي استمر وتزايدت قوته بعد سقوط نظام الحكم السابق، وصعود الهويات الفرعية، وسعيها إلى مراجعة، بل وإبطال العقد الاجتماعي الذي تشكّلت به الدولة العراقية في العام ١٩٢١، وإعادة صياغته، كل منها بحسب مصالحها ومعتقداتها، إلى عودة الاهتمام بالهوية الوطنية العراقية، وتصاعده بقوة بعد ما أدى إليه اختزال مسار الهوية الوطنية العراقية والانكفاء على الهويات والولاءات الفرعية من تكريس لعوامل الفرقة والتقسيم والصراع الذي يحتمي كل طرف فيه بولاءاته وهوياته الفرعية بدل احتمائه بولائه وهويته الوطنية[٢٤]. وإذا كانت التهديدات والمخاطر التي تعرّض لها الفرد العراقي وهويته الوطنية العراقية بعد العام ٢٠٠٣ قد أجبرته على البحث في المكوّنات أو الموروثات الطائفية والعشائرية عن ملجأ يوفر له الأمن الذي لم تستطع الدولة ومؤسساتها أن توفره له، فإن الهويات الفرعية التي استقوى بها هؤلاء الأفراد اضطراراً، وجدت في ذلك فرصة سانحة لتستقوي، هي أيضاً، بهم، ولكن اختياراً، مما شكّل عبئاً ثقيلاً على المواطنة، بل انتهاكاً لها بعد أن تحوّل ولاء الفرد من المستوى الوطني العام إلى المستوى الفئوي الخاص، الذي أصبح عائقاً أمام بناء مواطنة يقف الأفراد داخلها على خط واحد، متساوين في الحقوق والواجبات[٢٥].

وترتب على ذلك أن إشكالية الهوية في العراق، منذ بداية عقد التسعينيات من القرن العشرين، لم تعد مرتبطة بالعوامل والقوى الداخلية فحسب، بل مرتبطة أيضاً

(٢٢) جابر حبيب جابر، «صراع الدولة والهوية في العراق،» ورقة قدمت إلى: **إشكالية التحول الديمقراطي في العراق: أعمال ندوة**، تحرير أياد خلف حسين العنبر (النجف: الجمعية العراقية للعلوم السياسية؛ دار الضياء، ٢٠٠٩)، ص ١٨.

(٢٣) عبد الحسين شعبان، «صراع أم جدل الهويات في العراق؟،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٢، العدد ٣٦٩ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٩)، ص ١٤٥.

(٢٤) مصطفى الحيدري، «دراسة في الهوية الوطنية العراقية،» ٢ نيسان/ أبريل ٢٠١٠، <http://hamoudi. org/ arabic/dialogue-of-intellenct/10/12.htm>.

(٢٥) شمخي جبر، «ثقافة الهوية والمواطنة: الهويات الفرعية والهوية الوطنية،» **مجلة ميزوبوتاميا**، العدد ١٠ (٢٠٠٩)، ص ١.

بالعوامل والقوى الخارجية الإقليمية والدولية التي أدركت ضخامة المكاسب التي يمكن أن تجنيها من إحياء إشكالية الهوية في العراق، عبر استخدامها معايير مختلفة في تحديد هويات المكوّنات المجتمعية العراقية، وأساليب متنوعة في التعاطي معها، وهو ما انعكس في تحديدها لهوية أجزاء من هذه المكوّنات بدلالة انتماءاتها القومية (الأكراد، التركمان، الآشوريين، الكلدان)، وتغاضيها عن انتماءاتها الدينية والطائفية، وتحديدها لهوية جزء آخر من هذه المكوّنات (العرب) بدلالة انتماءاته الدينية المذهبية التي قسّمته إلى مكوّنين وهويتين: عربية سنّية، وعربية شيعية، وتغاضيها عن انتمائه القومي، بدون أن نعرف لماذا يصنّف هؤلاء قومياً، وأولئك مذهبياً، على الرغم من أن الأكراد والتركمان هم أيضاً، بحكم كون غالبيتهم من المسلمين، منقسمون مذهبياً إلى شيعة وسنّة[٢٦]؟ ولعل ما يثير الاستغراب قبول المكوّن العربي في العراق بهذا التصنيف الذي تسبّب في تجزئته وإضعاف موقفه ودوره في توازنات الحياة الاجتماعية والسياسية العراقية الجديدة وتحالفاتها. ولكن هذا الاستغراب يمكن أن يزول لو تذكّرنا أن كل قسم من العرب (الشيعة والسنّة) قد نسي أو تناسى مسألة الهوية الوطنية وشروطها الجامعة، وفضّل لأغراض ربحية آنية محض أن يراهن رهاناً مزدوجاً على إضعاف الآخر العربي (سنّياً كان أو شيعياً) بحرمانه من جزء من مكوّنه القومي العربي من جهة، والتحالف ضده مع المكوّنات الأخرى الكردية والتركمانية من جهة ثانية. وكان من أبرز نتائج تلك المراهنة الخائبة والمضرّة بالعراقيين جميعاً، وبكل المقاييس:

١ ـ فتح أبواب العراق واسعة أمام التدخلات الإقليمية والدولية.

٢ ـ القبول بالمشاركة في عملية سياسية شوهاء تقوم على محاصصة مزدوجة طائفية وقومية في آن واحد.

٣ ـ إقامة ديمقراطية يقال إنها توافقية، لكنها في واقع الحال «تواقفية»، لأن كل طرف فيها عمل وسيعمل على إفشال نشاطات الأطراف الأخرى بإيقافه حتى ما هو في مصلحة الشعب العراقي منها، ممّا تسبّب في النتيجة بإيقاف أحوال البلاد والعباد، إن لم يرجع بها إلى الوراء.

٤ ـ وضع دستور دائم قيل في نقده أكثر بكثير مما قيل في مدحه، وسمعنا عن تعديلاته أكثر مما سمعنا عن إنجازاته.

---

(٢٦) شعبان، «صراع أم جدل الهويات في العراق؟،» ص ١٤٦.

٥ ـ وقوع عمليات واسعة للقتل والتهجير على الهوية الطائفية، لا نعرف كيف بدأت، ولا كيف انتهت، ولا من هم وراءها، لكنها بالتأكيد لم تكن حرباً طائفية مجتمعية، لأنها لو كانت كذلك، كما يزعم البعض، فلماذا لم تبدأ حال سقوط النظام السابق، وانهيار مؤسساته العسكرية والأمنية؟ وإذا كانت قد بدأت، فلماذا لم تستمر حتى تحقق إحدى الطائفتين انتصارها الكامل والناجز على الأخرى؟ ولماذا تخفت حدّتها حين تكون العلاقة هادئة بين الكتل السياسية، ولا يستعر أوارها إلا حين تختلف هذه الكتل ويبدأ تنافسها وصراعها؟

ولعل السبب الأساسي الذي مهّد لكل ذلك، وتسبّب فيه، هو بطلان مزاعم الإدارات الأمريكية المتعاقبة حول التطبيق الموعود في العراق للنظام الديمقراطي الذي تروّج له هذه الإدارات وتسوّقه عالمياً على مبادئ وأسس، في مقدمتها المواطنة، والمساواة العامة والكاملة بين المواطنين، من حيث الحقوق والواجبات، والتعددية السياسية، وحرية المعتقد والتعبير، فضلاً عن مشكلات الهوية والوحدة الوطنية التي يكون حلّها سلمياً وإيجابياً مشروطاً بشكل أساس بتوافر هذه المبادئ والأسس، حيث اتخذت مسارات التطبيق الأمريكي للنظام الديمقراطي في العراق اتجاهاً معاكساً تماماً بعد أن طبقت فيه نظاماً يقوم على المحاصصة القومية والطائفية ذات المعايير التمييزية التي تضعف، أو حتى تلغي، المواطنة والمساواة والتعددية السياسية وحرية المعتقد والتعبير، بما يتنافى تماماً وكلياً مع قيم ومبادئ وأسس النظام الديمقراطي الأمريكي، فانتهى الأمر إلى أن يكون نظام ديمقراطية المحاصصة هذا السبب الأول والأهم، ليس في استمرار وتعقيد مشكلات الواقع العراقي السابقة، بل وفي نشوء مشكلات جديدة تتعلق بشرعية النظام السياسي وعدم استقراره واستمراره في مجتمع ينقسم الأفراد فيه على أسس مختلفة(٢٧).

ولعل من الجدير بالقول في هذا الخصوص إن هناك مشكلات أساسية تواجه أنموذج وتطبيقات الديمقراطية في العراق، أهمها: مغالطة إمكانية تطبيق الديمقراطية كوصفة جاهزة قابلة للتصدير، ومغالطة الاعتقاد بتفوّق روح المواطنة العراقية على الولاء للجماعات التقليدية، حيث إن عمليات إعادة هندسة المجتمع اجتماعياً، بدون توافر الممهدات اللازمة والشروط الضرورية، لا تأتي إلا بنتائج عكسية على المشروع الديمقراطي بخاصة، وعلى المجتمع عامة، ومن ثم فسيكون من الطبيعي أن يتعارض

(٢٧) انظر تقرير: شيرين ط. هنتر، «التحديث والديمقراطية في العالم الإسلامي،» ترجمة محمود أحمد عزت، **مجلة الحكمة** (بغداد)، العدد ٣٩ (٢٠٠٥)، ص ٨٨ ـ ١٠٨.

تطبيق الديمقراطية مع انتشار، بل شيوع، الولاءات الفرعية المتعصبة وتقدمها على الولاء الوطني، وخصوصاً عندما تكون هناك أحزاب تدعو إلى احتواء المواطنة ضمن حدود عرقية أو ثقافية محددة وعازلة(٢٨).

ويمكن أن نضيف إلى ما تقدم مشكلة أخرى تتمثل في أن احتلال العراق وسقوط النظام السابق، خلقا أجواء لم تعد الديمقراطية فيها نظاماً يسمح بإنتاج هوية سياسية جديدة، بقدر ما هي نظام يسمح بنيل أكبر قدر ممكن، ليس من الاستحقاقات فحسب، بل وحتى من المغانم غير المستحقة، في حين كان من الأجدر إطلاق حوار يتناول معضلة الهوية الوطنية قبل الخوض في الاستحقاقات والمغانم. وتكمن علة ذلك في عدم إمكانية تطبيق الديمقراطية، لا استناداً إلى عوامل قوة مرحلية فرضتها الظروف الداخلية والإقليمية والدولية، ولا في ظروف لم تتوافر فيها الشروط اللازمة لذلك التطبيق من حكم القانون، والمشاركة السياسية، وعدم اكتمال بناء مؤسسات النظام السياسي، وعدم تفعيل المجتمع المدني، إذ تمثل الهوية الوطنية للدولة الديمقراطية محصّلة للعمل الجماعي المشترك والمتناسق والمتكامل لكل المكوّنات والمؤسسات والسياسات العامة، والتفاعلات الرسمية وغير الرسمية بين الفواعل الرئيسية: الحكومة، والمجتمع، والمواطن(٢٩).

ويؤشر استمرار التعاطي مع حاضر العراق ومستقبله من منطلق أنه مجتمع شيعة وسنّة وأكراد، على الرغم من مضي ما يقارب القرن على تأسيس الدولة العراقية، على أن المجتمع العراقي ما زال تلك المجموعة البشرية التي لاحظت مستشرقة الاحتلال الأول (المس بيل) انقسامه الاجتماعي الحادّ وتفتّته، وهو ما وافقتها عليه قراءة الملك فيصل الأول العميقة بهذا الشأن، مما يجعل أزمة العراق أزمة هوية أولاً وأساساً، نتيجة العجز عن بناء الشعب أو الأمة(٣٠). ويبدو بالإمكان الزعم بأن التقسيم الديني الطائفي للمكوّن العربي في العراق، كان هو الأساس الذي قام عليه ظهور الهويات الفرعية القومية والدينية والطائفية بعد الاحتلال على حساب الهوية الوطنية العراقية الأساسية، وهو أيضاً علة الأخذ بنظام الديمقراطية التوافقية، ومن ثم تطبيق مبدأ المحاصصة الطائفية اللذين مهّدا مجتمعين لأجواء غلب عليها طابع التصارع السياسي على التصارع

(٢٨) كامل شياع، «الطريق الطويل نحو الحداثة.. تأملات في قضايا الديمقراطية والهوية الوطنية،» **الثقافة الجديدة** (بغداد)، العدد ٣٢٠ (٢٠٠٧)، ص ١٨ ـ ٢٣.

(٢٩) العادلي، **المواطنة بين ضرورات الواقع وجدليات المدارس**، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٣٠) جابر، «صراع الدولة والهوية في العراق،» ص ١٩ ـ ٢٠.

الاجتماعي، وسادها عنف، طائفي غالباً، وقومي أحياناً، مارسته قوى مسلحة مختلفة تحت شعارات دينية متنوعة تتحدث عن الجهاد ومقاومة المحتل، لكن أضراره وعواقبه السلبية على العراقيين كانت أكثر كثيراً من أضراره وعواقبه السلبية على المحتل، وهو ما صبّ في مصلحة الاحتلال أكثر مما صبّ في مصلحة العراق والعراقيين. ويأتي في هذا السياق، وينتج منه، التركيز المكثف والمتكرر اليوم على الطابع الديني، ومن ثم المذهبي للهويات المجتمعية العراقية، مما لا يبدو هو الآخر أمراً طارئاً، ولا هو صدفة عابرة، بل إنه يرمي في جانب أساسي منه إلى:

ـ جعل الانقسام والصراع بين الهويات الفرعية في العراق سبباً لنشوب صراعات داخلية تعيق توحيد الصف الوطني العراقي، وتُفشل تجربة المقاومة الوطنية للقوى الدولية المحتلة والإقليمية الساعية إلى التدخل في الشأن العراقي الداخلي.

ـ جعل الانقسام والصراع بين الهويات الفرعية في العراق سبباً لنشوب صراعات داخلية تعطّل التجربة الديمقراطية في العراق، وتمنع انتقالها إلى بلدان أخرى، وخصوصاً المجاورة منها، عبر تحميل هذه التجربة مسؤولية التردّي في الوضع الأمني على قاعدة غياب الهوية الوطنية الجامعة وصراع الهويات الوطنية الفرعية.

ـ جعل الانقسام والصراع بين الهويات الفرعية في العراق سبباً لتحالف هذه الهويات مع القوى الدولية والإقليمية، تسهيلاً لمهمة تدخل هذه الأخيرة في الشأن العراقي بأشكال مختلفة وأهداف متنوعة.

ثالثاً: حلول إشكالية الهوية في العراق

إذا كان ثمة ما يقال بشأن الحلول المناسبة لإشكالية الهوية في العراق، أو حتى في مجتمع آخر، فإن أول ما يجب أن يقال هو أن من طبيعة الأشياء أن يكون عداء هوية معينة لهوية أخرى، بكل ما ينتج من ذلك العداء من محاولات لتهميشها وإقصائها، دافعاً أساسياً للأخيرة لحماية نفسها بردود أفعال، أولها معاداتها للهوية التي تعاديها، وسعيها هي أيضاً إلى تهميشها وإقصائها، لتستمر دورة توليد العداء، وتتصاعد حدّتها، حتى لحظة لجوء الهويتين في النهاية إلى العنف ضد بعضهما البعض. وسيكون هذا العنف بدوره، وفي العديد من الحالات، سبباً في لجوء إحدى الهويات المتصارعة إلى طلب العون من قوى أو دول خارجية، إن لم تتدخل هذه القوى أو الدول بشكل ذاتي وبدون طلب، تحقيقاً لأهدافها الخاصة، ما سيؤدي بدوره إلى استعانة الهويات الأخرى هي

أيضاً بحلفاء خارجيين أو تدخّلهم ذاتياً، رداً على تدخّل الآخرين، لتستمر دورة توليد التحالفات، وتتصاعد حدّتها، بما يفتح الباب واسعاً أمام تدخّل القوى الخارجية في الشؤون الداخلية لتلك الدولة، لينتهي بها الأمر إلى التعرّض للاحتلال المباشر أو التحول إلى ساحة لصراعات القوى الخارجية المتنافسة، ومن ثم تجزئتها. ويشترط تجنّب أي مجتمع لمثل هذه المشكلات أو حلّه لها حلاً سلمياً يقبله الجميع، ولو في الحدود الدنيا للقبول، تطبيقاً حقيقياً وإرادياً وداخلياً للديمقراطية، بوصفها نظاماً يوفر المبادئ والأسس اللازمة لتحقيق التعايش السلمي والتفاعل الإيجابي بين الهويات المتعدّدة والمتنوعة فيه، عبر الاعتراف الدستوري والقانوني الفعلي بهذا التعدّد والتنوّع، وضمان حقوق وواجبات متقابلة ومتساوية لكل المكوّنات المجتمعية على أساس المواطنة، ما لا يستدعي حتماً، ولا يستوجب بالضرورة، لا إلغاء الهوية المجتمعية السياسية الكلية العامة (الهوية الوطنية)، ولا دمج الهويات الجزئية الخاصة وتذويبها فيها، بل يمهّد في الحقيقة ويؤسس لتعايش المادة البشرية لكل هذه الهويات سلمياً، وتفاعلها إيجابياً، على قاعدة احتضان الهوية الوطنية الكلية العامة، وشمولها لكل الهويات الفرعية الخاصة، واحترام حقوقها وحرياتها بدون إلغاء ولا تهميش. ويقتضي تطبيق الديمقراطية لتحقيق هدف تناغم الهويات الفرعية المتعددة والمتنوعة، ولا أقول المختلفة، والتعايش السلمي والتفاعل الإيجابي بينها في إطار الهوية الوطنية الأم الحاضنة، في حالة العراق وأية حالة أخرى، توفر شروط ومقتضيات أهمها:

١ ـ إقرار الهوية الوطنية الأم الحاضنة بشرعية وحق الوجود لكل الهويات الفرعية في إطارها، والاعتراف لها بحقوقها وحرياتها وشرعية ضمانها دستورياً وقانونياً.

٢ ـ إقرار كل هوية فرعية للهوية أو الهويات الأخرى المختلفة عنها بشرعية وحق الوجود، والاعتراف لها بحقوقها وحرياتها وشرعية ضمانها دستورياً وقانونياً.

٣ ـ إدراك كل الهويات الفرعية للحاجات والمصالح والأهداف المشتركة بينها، واتفاقها عليها في إطار الهوية الوطنية الأم الحاضنة، وأن الانتماء إلى الهوية الأم والتفاعل الإيجابي في إطارها هو شرط تلبية تلك الحاجات وضمان المصالح وتحقيق الأهداف.

٤ ـ إدراك كل الهويات الفرعية للتهديدات والمخاطر المشتركة التي تواجهها، واتفاقها عليها في إطار الهوية الأم الحاضنة، وأن الانتماء إلى الهوية الأم والتفاعل الإيجابي في إطارها هو شرط مواجهتها والتصدّي لها.

ولا يخفى على أحد أن جوهر هذه الشروط والأساس فيها هو التطبيق الفعلي والكامل للنظام الديمقراطي الذي تضمن مبادئه وأسسه الاعتراف المتبادل بالهوية، واحترام حقوقها وحرياتها، وضمانها دستورياً وقانونياً على قاعدة اشتراك كل أبناء البلد الواحد بصفة المواطنة وحقوقها وحرياتها المتقابلة والمتساوية. ويتأسس ذلك على واقع أن عجز الإنسان في ظروف الإقصاء والتهميش عن تحقيق الاتصال الحر والفاعل والإيجابي بهويته ابتداءً، يتسبّب استتباعاً في عجزه عن تحقيق الاتصال الحر والفاعل والإيجابي بالهويات الأخرى، وأن عجزه عن التصالح والتفاعل إيجابياً مع ذاته، يجعله أكثر عجزاً عن التصالح والتفاعل إيجابياً مع غيره. ومن ثم، فإن فهم الإنسان لذاته المحددة بدلالة هويته الخاصة، وتفاعله وتعايشه معها سلمياً وإيجابياً، يمثل الشرط الأول والأساسي لفهمه للآخر، المحدد هو أيضاً بدلالة هويته الخاصة والتفاعل والتعايش معه سلمياً وإيجابياً، ويقتضي ذلك ألّا يكون أي من أطراف هذه العلاقة متعصباً أو مستبداً أو شمولياً، ولا يرى نفسه بمنظار أبيض ناصع، ويرى غيره بمنظار أسود قاتم.

ويتطلب تحقيق ذلك في حالة العراق، وكل حالة مماثلة، احتضان الهوية الوطنية العراقية الجامعة للهويات المجتمعية العراقية الفرعية عبر التطبيق الفعلي لما يمكن تسميتها:

معادلة ت م٢= تطمين المخاوف + تأمين المصالح

لأن تطمين الهوية الوطنية الجامعة لمخاوف الهويات الفرعية وتأمينها لمصالحها هو ما يجعل التكامل والتعايش السلمي والتفاعل الإيجابي طبيعياً، بل يكاد يكون تلقائياً بين الهوية الوطنية والهويات الفرعية من جهة، والهويات الفرعية في إطار الهوية الوطنية الحاضنة لها من جهة ثانية. ولا يتحقق ذلك ما لم تتصالح الهوية الوطنية العراقية الجامعة مع نفسها أولاً، ومع الهويات المجتمعية العراقية الفرعية ثانياً، على قاعدة الاعتراف بشرعية وجود هذه الهويات، وتوفير الضمانات الدستورية والقانونية النظرية والعملية للمساواة بينها في الحقوق والواجبات. ولم يتحقق ذلك في العراق فعلياً منذ العام ٢٠٠٣ وحتى العام ٢٠١٠ بفعل التطبيق الأمريكي للديمقراطية في صورتها المشوّهة (ديمقراطية المحاصصة)، والاختلافات الجذرية بين مبادئ وأهداف وأساليب العمل السياسي والاجتماعي للقوى السياسية العراقية، وعملها ضد بعضها البعض على قاعدة المحاصصة التي أرست سياسات دولة الاحتلال أسسها. ويشير تتابع الأحداث منذ انتخابات العام ٢٠٠٥ وحتى انتخابات العام ٢٠١٠ إلى وجود اتفاق عام على

مسؤولية هذه المحاصصة عن كل أخطاء وخطايا العملية السياسية في العراق، ما دفع بالقوى السياسية المشاركة في انتخابات العام ٢٠١٠ إلى التخلي عن أسلوب التشكيل الفئوي لمرشحيها، واعتماد أسلوب التشكيل المتنوع بدلاً منه. ولا بد هنا من الإقرار واقعياً وموضوعياً بأن الأسلوب الجديد، وإن لم يكن غاية الطموح ومنتهى الرجاء، يُعدّ وضعاً متقدماً نسبياً على الأقل، مقارنة بما كان عليه الحال في انتخابات العام ٢٠٠٥، ما يقتضي ليس قبوله فحسب، بل الترحيب به أيضاً على أمل أن يتحقق المزيد من التقدم في الانتخابات القادمة، بما يفرض على القوى السياسية العراقية، ليس تغيير بعض الأسماء في قوائمها الانتخابية فحسب، بل تغيير طبيعتها وبرامجها وأهدافها أيضاً، لتكون ذات هوية وطنية سياسية عراقية عامة وشاملة، موَحَّدة وموَحِّدة تستوعب طبيعة وبرامج وأهداف كلّ الهويات العراقية المجتمعية المتعددة والمتنوعة. ومن منظور المقدمات والنتائج، ولزوم الشيء للشيء، نقول إن التعايش بين أية مجموعة من الهويات المجتمعية الفرعية المتعددة والمتنوعة (وليس المختلفة)، واندماجها (وليس انصهارها)، في إطار هوية وطنية سياسية أم حاضنة بدون أن تفقد أي من هذه الهويات المجتمعية الفرعية استقلالها، ولا تميّزها، يعدّ نتيجة لمقدمة سابقة وتأسيسية، هي اكتساب تلك الهويات لثقافة العيش المشترك التي تقوم على شرطين أساسيين، هما:

- الاعتراف بحق الآخر في الوجود والتعايش، والاختلاف والتعبير الحرّ والعلني والسلمي عن الذات.

- الاعتراف بالآخر شريكاً كاملاً في الحقوق والواجبات.

ويشترط ذلك أولاً وأساساً تبنّي الإنسان والجماعة، حاملَي الهوية، للفكر الذي يدعو إلى التعايش السلمي والتفاعل الإيجابي، ويؤسس لهما، ويؤمنان به، وبضرورة تطبيقه، وهو ما تجسّده وتعبّر عنه ثقافة التعايش بوصفها المضمون والمحتوى الجوهري لمثل هذا الفكر، الأمر الذي تكمن علّته في أن الإنسان بأصله وطبيعته، ليس مجرد كائن اجتماعي يعيش مع الآخر، ويتعاون معه على توفير أسباب الحياة، بل هو أيضاً، بالقدر والفاعلية نفسهما، كائن مفكر بأصله وطبيعته، يحدّد مواقفه وسلوكياته بدلالة أفكاره.

الفصل الثاني عشر

الفئات والجماعات: صراع الهوية والمواطنة في الخليج العربي(*)

باقر سلمان النجار(**)

«لقد أثبتت الانتخابات الوطنية التي شهدتها الهند في شهر أيار/مايو ٢٠٠٤ الطابع التعددي الملحوظ للهند، حين أفسحت الزعيمة ذات الخلفية الكاثوليكية سونيا غاندي الطريق أمام زعيم آخر من طائفة السيخ (مانوهان سنغ) لكي يتولى رئاسة الحكومة على يد رئيس مسلم (عبد الكلام) في بلد حيث ٨١ بالمئة من السكان هم من الهندوس».

شاشي ثاور (كاتب هندي).

مقدمة

قد يكون من الصعب الحديث عن مجتمع للمواطنة بعيداً من الفضاءات الثقافية والسياسية والاجتماعية السائدة. بمعنى آخر، إن ما تفكر فيه الجماعة وتمارسه على

(*) في الأصل نُشِرَ هذا البحث، في: **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥٢ (حزيران/يونيو ٢٠٠٨)، ص ٣٤ ـ ٤٧.

(**) أستاذ علم الاجتماع، جامعة البحرين.

الواقع إن هو إلا انعكاس للثقافة السائدة وتجلياتها على الواقع. والثقافة في هذا الإطار لا يمكن لها إلا أن تكون انعكاساً لمركّب توزيع القوة في المجتمع. هذا المركّب الذي يدخل في تحديد عناصر القوة فيه: متغيرات سياسية واجتماعية وأخرى اقتصادية وإثنية، ولربما جندرية.

وفي الحديث عن الفئات والجماعات، فإننا لا نتحدث عن تشكيلات أو تمثلات اجتماعية مستوردة من الخارج أو طارئة على التمثلات الاجتماعية القائمة، وإنما نتحدث هنا عن تمثلات تشكل أجزاءً أساسية من نسيج المجتمع. وهي نتيجة لذلك قد حُسب نصيبها من مركّب القوة القائم، مهما كان هذا النصيب صغيراً أو كبيراً. والتوزيع اللامتكافئ للفرص والمنافع، في أي مجتمع من المجتمعات في ظل الصراع مع الآخر ومحاربته، يدفع بالأفراد إلى الاحتماء الشديد بالجماعة، مما يعزز من مكانة الجماعة عند الفرد وتضخمها على حساب الانتساب الأوسع والأشمل. ويتحول عنصر الانتماء للجماعة: القبلي أو الديني أو المذهبي أو الإثني إلى هوية أو هويات يرى الفرد نفسه من خلالها، لقدرتها على تحقيق قدر أكبر أو أصغر من حاجاته، ويتم تلبية حاجات الفرد من خلال الجماعة بدءاً بالحاجة للانتماء وانتهاءً بالكسب والعيش والزواج.

ولا يحدد نصيب الجماعة من المنافع والمكاسب متغيراً واحداً فحسب، وإنما تدخل في تحديده مصفوفة من المتغيرات والعناصر الثقافية والسياسية، ولربما فوق هذا وذاك القرب أو البعد من مركز القوة أو مصدرها في مجتمعاتنا العربية المعاصرة. بمعنى آخر، إن ما قد يحدّد مكانة الفرد/ الأفراد في المجتمع هو انتسابهم إلى جماعة أو فئة معيّنة، وهذه قد تأتي على شكل قبيلة أو طائفة أو جماعة دينية أو عرقية أو قومية، كما أن موقع هذه الفئات في مركّب القوة القائم هو المحدّد، بالتالي، لمواقع الأفراد في المجتمع، بل إن هذا الموقع قد يكون في ظل توزيع علاقات القوة القائمة هو المحدّد بالتالي لمواقع الأفراد في المجتمع، بل إن هذا الموقع قد يكون في بعض الحالات محدّداً لحقوقهم ونصيبهم في المجتمع، ونتيجة لذلك، فإن هذه الحقوق أو المنافع قد تأتي متضخمة عند البعض وشحيحة عند البعض الآخر.

ويبقى التساؤل هو: هل يتعارض الحديث هنا عن الفئات والجماعات في أي مجتمع كان مع مجتمع المواطنة أم أنهما يشكلان جزءاً أساسياً في تشكيله؟ قد تكون الإجابة المباشرة والسريعة هنا هي أن الحديث عن أي من التمثلات الاجتماعية المستمدة مواقعها في المجتمع على أسس ذاتية يتعارض من حيث المبدأ مع أسس مجتمع المواطنة ذي الحقوق الاجتماعية والسياسية المتكافئة بين الأفراد والجماعات

وسواسيتهم أمام القانون. ولكن يبقى السؤال المحوري هو المدى الذي باستطاعة مجتمعاتنا أن تصل إليه ويكون أفرادها من خلاله ذوي حقوق متساوية في النظرية كما هو في الواقع، وأن يكونوا مساءلين جميعاً أمام القانون.

وإني أعتقد أن القدرة على تحقيق ذلك وبشكله النسبي تُواجه بمعوقات قد يكون أبرزها حالة التشظّي الذي تعيشه المجتمعات العربية والذي أفرز حالة من الاستقطابات الإثنية بأشكالها ومسمياتها المختلفة، والتوظيفات السياسية للدِّين من قبل الدولة العربية والمؤسسات الدينية على السواء.

ومن المهم الإشارة إلى أن القوى والجماعات وبعضاً من القيادات والرموز السياسية تقوم في العادة بدور معزّز لحالة التشظّي والاستقطابات الإثنية في إطار نزوعها إلى المحافظة على مكاسب الجماعة والطائفة والقبيلة مقابل القوى والجماعات الأخرى في المجتمع. بل إن ذلك يكسب مواقعها كأفراد قوة مقابل الآخرين، الأمر الذي يقود إلى حالة من حالات التمترس الاجتماعي والثقافي المعزّز للهويات القائمة على الدِّين والعِرق والطائفة. وتقدم الحالتان العراقية واللبنانية أمثلة على الطريقة التي يوظف فيها الساسة المسألة الإثنية في تحقيق مكاسب ذاتية على حساب الجماعة والمجتمع.

وأعتقد أن قدراً من التنازل المتبادل والطوعي للقوة بين الجماعات، أي أن يتخلى الأفراد/ الجماعات طوعاً عن انتماءاتهم الجانبية مقابل الانتماء الوطني الذي يشمل كل أعضاء المجتمع بتلاوينهم المختلفة، يمثّل الخطوة الأولى في تأسيس ثقافة المواطنة، وهي، ولكونها مسألة مرتبطة بعلاقات القوة في المجتمع، فإن قدراً من ذلك قد لا يكون ممكناً إلا بتحييد المتغيرات الأخرى المعيقة، أي أن تنازل الجماعات ذات الفائض في المنافع والمكاسب للأخرى المعدمة أو المحدودة؛ قد يمثل الخطوة الجوهرية لتأسيس مجتمع المواطنة.

والمواطنة، من ناحية أخرى، ليست مجرد صفة تُطلق على من يحملون جنسية هذا البلد أو ذاك، وليست أيضاً مجرد مجموعة من القواسم الثقافية والاجتماعية وربما الإثنية، التي تجمع بين أفراد هذا المجتمع، إنما هي، فوق هذا وذاك، تساوي أفراد المجتمع في الحقوق والواجبات والتمتع المتساوي في المنافع والمصالح وفي الثروة القومية، ومشاركتهم النشيطة في الحياة السياسية، التي هي حق عام لكل الأفراد، وأن الدولة للجميع، والتي فيها يستطيع المواطن أن يعبّر عن اختلافه مع الدولة دون خوف أو خشية من المصادرة، مقابل احترامه للدولة والمحافظة على سلامتها.

أولاً: الهوية مركّب الفئات والجماعات

١ ـ الانتماء الجغرافي

من منّا لا يتصور موقعه في المجتمع دون الرجوع إلى جذوره السابقة، أو دون الرجوع إلى تلك التشكيلات الاجتماعية التي منها تشكلت رؤيتنا للانتماء والهوية؟ فأنت في أي مجتمع من المجتمعات ترى نفسك منتمياً إلى جماعة عائلية أو قبلية أو دينية أو طائفية أو مناطقية (جغرافية) أو جهوية (حضرية ـ ريفية) معيّنة، أكثر مما تجد نفسك منتمياً إلى وطن معيّن، أو بالأحرى نجد الوطن في هذه التشكيلات أكثر مما تشكل هذه التشكيلات الوطن. فالفرد في الولايات المتحدة الأمريكية لا يمكنه تصوّر موقعه في المجتمع دون الرجوع إلى جذوره السابقة، الأفريقية أو الإسبانية، أو الإيرلندية أو الإيطالية أو اللاتينية أو الصينية، ودون أن يرى نفسه بعيداً عن العقائد الدينية، كالمسيحية أو اليهودية، أو الكاثوليكية أو البروتستانتية[١]. ونحن في المنطقة العربية لا نرى أنفسنا إلا قريباً من تلك الانتماءات والأطر الإثنية والدينية والمذهبية، التي يتشكل منها الوطن العربي: فعروبة المنطقة لم تنف عنها إثنياتها غير العربية من كردية وفارسية وتركمانية وبربرية وغيرها؛ كما أن إسلام المنطقة لم ينف عنها جماعاتها غير المسلمة. كما أن غلبتها السنية لم تنف عنها طوائفها الإسلامية الأخرى.

وعندها نتساءل عما إذا كانت الجغرافيا مُشكّلة للهوية، أم أن للهوية جغرافيتها التي تعبّر عنها بأشكال ومستويات مختلفة. فعلى الرغم من كون الجغرافيا عنصراً من عناصر تشكيل الهوية، فقد أصبحت هذه الأخيرة متشكلة من خلالها. وفي ضوء ذلك، نعرف الهويات أحياناً في انتسابها الجغرافي، هذا الانتساب الذي تحمل الجغرافيا من خلاله عناصر ذاتية أخرى. فكلنا يعرف مثلاً بانتساب الأقباط المسيحيين إلى مصر، والمسيحيين الموارنة إلى لبنان، والعلويين من العرب إلى بلاد الشام، والشيعة الإثني عشرية إلى العراق والخليج ولبنان، والزيدية من الشيعة إلى اليمن، والإباضية إلى سلطنة عُمان وشمال أفريقيا، وفرق الإسماعيلية إلى نجران جنوب الجزيرة العربية. بل إننا أحياناً نُعرِّف الجغرافيا بانتماءاتها المذهبية المختلفة. فالمالكيون (أي أصحاب المذهب المالكي) في الجزيرة والخليج وشمال أفريقيا، والشافعيون في فلسطين وبلاد الشام، والأحناف في العراق ومصر، والحنابلة في الجزيرة العربية أو في وسطها، والشيعة في

---

(١) أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة نهلة بيضون (دمشق: دار الجندي، ١٩٩٩)، ص ١٢، و David Alton, ed., *Citizen 21: Citizenship in the New Millennium* (London: HarperCollins Publishers, 2001).

العراق.... الخ. أي بقدر ما تكون الجغرافيا مشكلة للهوية، فإنها في الكثير من الأحايين متشكلة بها، أو إننا نَعرفها من خلالها.

٢ ـ الانتماء الجماعي

وهوية الأفراد لا تتشكل فقط من تلك العناصر والبيانات المتضمنة في ما يسميه أمين معلوف «بطاقة الهوية»، بل إنها تمتد لتشمل الدِّين والمذهب والطائفة والجنسية، واللغة والعائلة والجماعة الإثنية والجماعة القبلية، والمحيط الاجتماعي والمحيط السكني؛ الحي أو القرية أو البادية أو المدينة (وقد يشمل ذلك أحياناً الفريق الرياضي أو الجماعة المهنية، أو الجماعة السياسية). وكما يقول معلوف، إن هذه الانتماءات لا تكتسب بديهياً الأهمية الأعلى عند الفرد وبشكل مطلق، إلا أنها في لحظة الحدث/ الأحداث تبرز على السطح معبّرة عن ذاتها مقابل الآخر المختلف، وهي في هذا لا تبرز بذات القوة عند كل الأفراد، إلا أن التعبير عنها، وبشكل جماعي، يعطيها قدراً من القوة. بل إن التعبير عنها بهذا الشكل قد قُصد منه هذه القوة مقابل قوة الآخر[٢]. والتعبير عن الهوية في إطار الجماعة يكسبها القوة عنها في خارجها، لذا فإن التعبير عن الهويات يأخذ في الغالب مساراً جماعياً، سواء أكان ذلك في محاولة المحافظة على نسق القوة القائم أم في الدعوة إلى تغييره، والهوية لا تعبّر عن نفسها إلا في إطار الجماعة، من هنا بات الفرد يُعْرَّف أو يُعَرَف من خلاله. وتعبير الجماعة عن هويتها قد لا يلامس تعبير الآخر عن هويته في إطارها الثقافي إلا أنه قد يلامس تعبيراتها السياسية وربما الثقافية، بل إن التعبير الثقافي قد يأتي أحياناً معبراً عن رغبتها/ رغباتها السياسية في التميز الثقافي أو في رفض التماهي مع الآخر.

وتعبير الفرد عن هويته يختلف باختلاف السياق وربما باختلاف الزمن الذي تتم فيه عملية التعبير. فلو طُلب من عراقي مثلاً قبل عشر من السنين أو أكثر أن يحدّد هويته لأجاب فرحاً «أنا عراقي»، ولو أُعيد هذا السؤال عليه الآن لأجاب بأنه «شيعي أو سنّي أو كردي». لقد عرف التاريخ ظروفاً وأحداثاً، سجل من خلالها الناس تعبيرهم عن هوياتهم التي تأخذ حجماً أكبر عند البعض، كالأمة الإسلامية، أو أقل حجماً عند البعض الآخر، كالأمة العربية، أو الجنسية: بحريني أو قطري أو سوري أو مصري أو ليبي.. إلخ، أو يعرّفون هوياتهم من خلال معيارها أو انتمائها الطبقي أو العشائري أو القبلي أو المذهبي. ويكفي الفرد أن يستعرض النزاعات المختلفة التي مرت وتمر في العالم

---

(٢) معلوف، المصدر نفسه.

لتعرف أن لا انتماء معيناً يسمو بشكل مطلق على الآخر. فحيث يشعر الفرد/ الأفراد بأن إيمانهم مهدد، فإن الانتماء الديني يختصر كل هويتهم، أي أن الانتماء الديني في هذه الحالة يأخذ التعبير عن الهوية، وعندما يشعر الفرد بأن وجوده المذهبي مستهدف، فان الانتماء المذهبي يبدأ يشكل بالكامل تعبير الهوية لديه، أما إذا كانت اللغة أو القومية هي المستهدفة، فإن التعبير هنا يأخذ منحى إثنياً مقابل الآخر الإثني.

إن الأتراك والأكراد مسلمون، وهم في الغالب من المسلمين السنّة، ولكنهم لا يتكلمون اللغة ذاتها، إلا أن نزاع التعبير عن الهوية القومية بينهم لم يكن أقل دموية من النزاعات الأخرى التي نعرفها، بل أخذ مدى زمنياً طويلاً لم يحل حتى الآن. بل إن رغبة الأكراد في التعبير عن هويتهم القومية أصبحت مصدر صراعاتهم مع كل الدول التي هم جزء منها؛ في العراق وتركيا، وفي سوريا وإيران. فرغبتهم في أن يعبّروا عن هويتهم الثقافية المستقلة عن الدولة التي هم جزء منها، قد أدخلتهم في صراع مع الآخر القابض على القوة.

ورغم أن الهوتو والتوتسي من الكاثوليك ويتحدثون اللغة ذاتها، فإن انتماءاتهم المذهبية لم تشكل سياجاً رادعاً بما فيه الكفاية لوقف الاقتتال الدموي الذي راح ضحيته أكثر من نصف مليون من الأفراد، وارتُكبت فيه المجازر، وسالت فيه الدماء غزيرة[٣]. ورغم أن العراقيين سنّة وشيعة عرب، ويتحدثون اللغة عينها وينطقون اللهجة ذاتها، وفي ما بينهم صلة رحم، ولربما في أحايين كثيرة ينتسبون إلى الأصول القبلية المعروفة ذاتها، فإن ذلك لم يمنع من أن يفتك بعضهم بالبعض الآخر، بل أن يشكك بعضهم في انتماء البعض الآخر، وأن يطلقوا على بعضهم النعوت والأوصاف، وأن يشككوا في معتقدات بعضهم الآخر، تلك المعتقدات التي كانت يوماً تشكل بالنسبة إليهم جميعاً معيناً ثقافياً جامعاً. ورغم أن الأفغان جميعاً قاتلوا الاحتلال السوفياتي، فما إن انتهوا من مقاتلة الجيش السوفياتي حتى انقلبوا للتقاتل في ما بينهم وفقاً لصراع القوة بين القبائل والطوائف، وهو أمر لم يخرجوا منه منذ أن دخلوا نفقه المظلم قبل أكثر من عقدين من الزمان.

ومع أن بعض صراعات الأفراد والجماعات أخذ بعضها أبعاداً أو مناحي صراع الهويات، فإنها تمثّل في الوقت ذاته صراع الاستحواذ على مركّب القوة القائم، أو في محاولة تحديد انحرافه أو ميل كفته نحو الآنا دون الآخر. وهي صراعات تعبّر عنها

(٣) المصدر نفسه.

الهوية، أو أن الهوية قد تكون مصدر إشعالها. وهي إن اشتعلت، فان أسبابها الأخرى غير المتعلقة بالهوية تبدأ الخروج إلى السطح. ففي كل صراعات الهوية، كانت الهوية مصدر هذه الصراعات، أو على الأقل يافطتها المعلنة، إلا أن غير المعلن فيها هو أنه الصراع على الاستئثار بالقوة بين الأطراف المختلفة. كان ذلك واضحاً في صراعات يوغسلافيا المختلفة، بين المسيحيين أنفسهم، أو بين المسلمين والمسيحيين، أو بين الأعراق المختلفة من صرب وكروات وأتراك وغيرهم. كما أنه كان واضحاً في صراع القبائل والطوائف والمذاهب في أفغانستان ولبنان والعراق وباكستان، وفي صراع القبائل في الصومال وأفريقيا وغيرهما.

ثانياً: هل نحن سجناء هوياتنا؟

١ ـ الهوية القبلية

تشكل القبائل في البرلمان الكويتي تكتلاً نيابياً يسمي نفسه التكتل الشعبي، وهو تكتل تشكِّل القبلية، أي الانتماء القبلي، هويته في مقابل التكتلات الأخرى المدينية الحضرية. وهذا التكتل، وإن حوى بعضاً من النواب الإسلامويي الهوى ولربما الانتماء التنظيمي أو التبني الأيديولوجي، فإن الهوية القبلية المشكّلة لهم تحدد كل مواقفهم داخل المجلس، إذا ما استشعروا أنها مهددة أو أن الخطر محدق بها. ولا أعتقد أن النائب القبلي المحسوب على أي من التيارات السياسية المختلفة داخل مجلس الأمة الكويتي سيأخذ موقفاً معارضاً لقبيلته التي أوصلته إلى المقعد البرلماني، إلا إذا كان غير راغب في أن يأتي إليه مرة أخرى، كما فعل الآخرون. ولا أتصور أيضاً أن أياً من الكتل البرلمانية البحرينية التي جاءت معبّرة عن الهويات المذهبية المتوترة، ستتبنّى موقفاً آخر يمس ما يسميه البعض «مكتسبات الطائفة أو الجماعة»، وهي في هذا تتحرك سياسياً وفق هذه البوصلة المنحرفة وإن عبّرت تصريحاتها الصحافية عن غير ذلك. فكل ما قد يُعتبر إضراراً بمكاسب البعض التقليدية، أو كسباً جديداً للآخر، سيكون هو المحدّد لمواقفهم ومواقعهم في اللعبة السياسية في البرلمان. والكثير ممّن يأتون إلى البرلمان إنما يأتون إليه في مجتمعاتنا للتعبير عن حقوق الجماعة لا حقوق الأمة، أي إن عنصر الهوية في أضيق مستوياته هو من أوصلهم إلى هذا المقعد البرلماني. ولذلك، فإن عدد من يصل إلى المقاعد البرلمانية ممن هم محسوبون على تلك الهويات أو هويات الآخر يمثّل أحد مجالات الصراع في المجتمع.

وفي كثير من المجتمعات لا يتم فيها التمتع بالمنافع والمكاسب وفق شريعة محدّدة لكل الناس وإنما وفق القرب أو البعد من مركز القوة القائم على أسس إثنية أو ذاتية مختلفة؛ إذ إن التوترات ترمي بظلالها على سلوك الأفراد، بل في نظرتهم لبعضهم البعض، وفي السجال الاجتماعي والسياسي القائم الذي يأخذ أبعاداً تفسّر في الغالب وفق انتماءات الأفراد الإثنية؛ أو بالأحرى وفق هوياتهم الصغيرة أو المتناهية في الصغر.

وتمثل الهويات دوائر تتداخل بعضها في بعض في أزمنة أو فترات الاسترخاء، وتنفصل بعضها عن بعض في فترات الشدّة والصراع، وتعزّز السياقات الثقافية السائدة، والممارسة السياسية للحكم، أي حكم، درجة من التداخل أو الانفصال بين هذه الدوائر (انظر الشكل الرقم (١٢ ـ ١)). فرغم حالة الاقتتال بين الطوائف العراقية المختلفة (صراع الهويات المحلية)، فقد توحّدت جميعاً في دعم المنتخب العراقي في مباريات آسيا العام السابق (توحيد الهوية المحلية في مواجهة الخارج)، أو في دعم المطربة العراقية الناشئة شذا حسون. ويلاحظ أن من يُحرم التعبير عن هويته لسبب سياسي أو لآخر، فقد يدفعه انفلات هذا القيد إلى التعبير عنها في أماكن أخرى بصورة عصبوية شوفينية، أو أن يوظف البعض الدائرة الأكبر من الهوية، كالإسلام مقابل اليهود، أو المسلمين مقابل المسيحيين، أو مقابل أصحاب الأديان الأخرى مثلاً، أو العرب مقابل العجم أو التسنن مقابل التشيع، «ليطمر» هويته الأصغر والأضعف، وهي صراعات كبرى تخفي في داخلها صراع الهويات الصغيرة التي تبرز حالما تختفي أو تنتهي الصراعات الأكبر، وهي صراعات تبرز إذا لم يتوصل المجتمع إلى آلية عادلة ومتفق عليها يُنظم فيها توزيع المنافع والثروة القومية. من ناحية أخرى، فإن اللغة الموظَّفة في وصف الآخر تخلق عند الفرد أو الجماعة أو النظام سياجاً من القطيعة المطلقة أو النسبية مع الآخر. ويقدم نظام ميلوسوفيتش في يوغسلافيا السابقة نموذجاً للأنظمة التي حاولت توظيف الصراع بين الهويات المختلفة في يوغسلافيا في شرعنة حكمها، فأطاحتها حروب الهويات في بلاد البلقان. بمعنى آخر، إن تضخيم وحشد الدولة أحياناً لعنصر التضامن القبلي أو المذهبي أو العرقي في مواجه الآخر الداخلي أو الخارجي المختلف معها، سرعان ما يرتد على الدولة نفسها العابثة بنسيجها الاجتماعي.

٢ ـ سياج العزل

يوظف التاريخ ووسائط الاتصال الحديثة، من إذاعة وتلفزيون وفضائيات وصحافة وإنترنت ومنابر دينية، في تعزيز حالة التوتر بين الأطراف المختلفة، ويعزز من

ذلك القصص والروايات المتناقلة على الألسن وفي مواقع الشبكة العنكبوتية في عملية الشحن هذه، وفي خلق وتعزيز صور مشوهة للآخر، مما يزيد من درجة انغلاق الهويات وانفصالها بعضها عن بعض، بل وفي زيادة حالة الخوف والكراهية للآخر، فحالة ما يسمى الإسلام فوبيا أو الشيعة فوبيا أو العرب فوبيا هي أحد نتاجات حالة تمترس الهويات أو الخوف منها.

ويشيّد سياج العزل أحياناً نتيجة اختلاف في اللون أو الدِّين أو المذهب أو اللغة، والرغبة في المحافظة على الهوية، والخوف من الاختلاط الذي قد يقود إلى التماهي مع الآخر، وبالتالي التساوي معه، أو بالأحرى عدم التمايز عنه. فأصحاب الطبقات العليا، كالجماعات الأرستقراطية، يختلقون قصصاً متعددة عَمّن هم دونهم طبقياً ليمنعوا حالة التماهي بينهم وبين الطبقات الأخرى، فتصبح الطبقة هوية البعض وانتماءه. وهو الأمر الذي يدفع هؤلاء نحو خلق السياق الثقافي والسياج المكاني والنفسي الذي يمنعهم من الاختلاط بالآخرين. وتنزع بعض الأندية الاجتماعية والرياضية نحو رفع رسوم الانتساب إليها للمحافظة على الهوية الطبقية لها في مقابل الآخر، أو الإقامة في مناطق بعيدة عن مساكن الفقراء أو إنشاء أسوار وأسيجة تؤكد العزل عن الآخر، وتمنع الاختلاط والتلاقي. وتشير جريدة الغارديان البريطانية في أحد تحقيقاتها إلى أن البريطانيين باتوا يعرّفون أنفسهم من خلال انتسابهم الطبقي أكثر مما هو من خلال انتسابهم الوطني(٤). كما أن بعض مجتمعات الخليج تمنع بشكل معلن أو مستتر من تملّك الأجانب في مناطق سكن المحليين وأحيائهم، أو في نزوع البعض نحو أن تكون أحياؤه مغلقة من الناحية القبلية أو العرقية أو المذهبية. بل قد يتعدى ذلك إلى منع بيع بعض المساكن والأراضي لفئات معيّنة من السكان المواطنين ممن ليس مرغوباً فيهم، تحت مبررات المحافظة على الهوية. ويتعدى ذلك في حالات صراع الهويات أحياناً إلى أن تكون هناك مساجد أو مراكز دينية خاصة بجماعة مذهبية معيّنة دون الأخرى، بل يصل التشرذم إلى حد أن تكون هذه المؤسسات الدينية خاصة بفئة من الجماعة دون الأخرى، سواء أكانت فئة طبقية، أم قبلية أم عرقية أم مذهبية.

ونوظف نحن اللغة في وصف الآخر، أو بالأحرى في رميه بأوصاف ومسميات نأتي بها من التاريخ، ونعيد إنتاجها في صراع هوياتنا أو بالأحرى مصالحنا، وهو الأمر الذي يساهم في خلق هذا السياج الاجتماعي المؤسس لحالة الخوف من الآخر. فصورة

(٤) *Guardian*, 20/10/2007.

البدوي عند أهل الحضر، بعيداً عمّا تتناقله الكتب عن الكرم والفروسية، هي صورة فيها قدر من التشويه القائم على نظرة أهل المراكز إلى أهل الأطراف؛ فالمراكز، بما تحمله من قوة ويما يحمل ذلك من رغبة في الاستئثار بها، يدفع نحو وصف أهل الأطراف البدوية أو الريفية بالجهل أو التخلف والافتقار إلى «الكياسة الاجتماعية الحديثة»، وقلة التعليم، والخبرة بالعالم الخارجي، بل في وصفهم بالعنف ونزوعهم نحو الجريمة في بعض الأحيان، وهي حالة نجدها أحياناً في شيوع النكات والتعليقات على سكان المناطق الأقل تحضراً والأكثر فقراً من النواحي الاجتماعية والاقتصادية. كما أن بعض الجماعات القبلية تميّز نفسها عن الأخرى بوضوح نَسَبها القبلي مقابل غموض أو عدم تسلسل الآخر، بل إن التعبير الموظف هنا، وهو الأصيل مقابل «البيسري»، يختصر حق امتلاك القوة استناداً إلى الأصل القبلي، أو بالأحرى حصر التمتع بالمنافع والمكاسب في ضوء الانتساب القبلي(٥).

ويتلاقى، مع ذلك، الحديث المتصاعد عند البعض بالتشكيك في ولاءات الشيعة من مواطني المنطقة، وهو الأمر الذي ارتبط في بادئ أمره بالثورة الإيرانية في نهايات العقد السابع من القرن الماضي وتهديداتها بتصدير الثورة إلى دول الجوار، وما صاحب ذلك من لغط واضطراب في بعض المناطق في الخليج، كما تصاعدت وتيرة ذلك مع سنوات الحرب العراقية ـ الإيرانية الثماني، بل أصبح في ما بعد ناراً تأكل نسيجنا الاجتماعي بفعل سقوط نظام صدام حسين في العراق وصراع الطوائف العراقية المختلفة على القوة في المجتمع العراقي، والتي وصلت إلى حالات القتل على الهوية، وتناثرت شظايا الحالة العراقية على المحيط الخليجي ودخلت أطراف إقليمية وأخرى إثنية ولربما دولية ومحلية حالة النفخ هذه، التي عُبّر عنها بحالة ما يسمى «الشيعة فوبيا»... ولم تكن تعابير، مثل «الهلال الشيعي» التي أطلقت في بادئ الأمر من مراكز الدراسات الأمريكية وتبنّتها بعد ذلك قيادات دول وكتّاب ولربما «مفكرون»، وتعابير مثل «الصفويون الجدد» أو «إقامة دولة ولاية الفقيه العربية»، إلا لتزيد الخوف والتعقيد في علاقة السنّة بالشيعة في المنطقة من ناحية، والشك في علاقة بعض الأنظمة بالشيعة من مواطنيها من ناحية أخرى. وقفزت لتوظيف ذلك قوى سياسية وأخرى دينية، مستعينة بصعودها الجماهيري والسياسي، وهي قوى وجدت فرصتها في أن يكون التمتع بالمنافع مرتبطاً بالمعتقد

(٥) «البيسري» كلمة فارسية ومعناها الحرفي الشخص الذي لا رأس له، ومن يُقطع رأسه تجهل هويته، أي لا أصل له. و«بي» في الفارسية عندما تأتي في أول الكلمة تنفي الكلمة التي تأتي بعدها، ككلمة «بيعاري» التي تعني في منطقة الخليج الشخص الذي يفتقر في سلوكه إلى معيار أخلاقي سائد، أي أن سلوكه يفتقر إلى المعايير والقيم الضابطة للسلوك، وهي حالة أقرب إلى ما يسمّيه دوركهايم، عالم الاجتماع الفرنسي، اللامعيارية الاجتماعية.

المذهبي للفرد أكثر منه بالارتباط الوطني، تماماً كما حاولت جماعة الإخوان المسلمين في مصر في مشروعها ربط حقوق المواطنة بالمسلمين من المصريين دون غيرهم من المسيحيين. وتتراشق الجماعات كلها، الإسلاموية والمذهبية، الاتهام، الذي تشترك فيه جميعاً بكل ضفافها ومسمياتها، وهي في هذا تخلط بين فكرة الولاء التي هي في مضمونها سياسية بحتة، كالولاء لنظام سياسي معين أو حزب أو جماعة بعينها، وبين الولاء للوطن وهي مسألة وطنية تشترك فيها كل الأطراف «المتنابذة»، وهو «تنابذ» أو صراع على مركّب القوة يوظف مسألة الولاء لإضعاف الطرف الآخر، من ناحية، وتبرير أو شرعية عدم التكافؤ من حيث الفرص والمنافع بين الجماعات المختلفة، من ناحية أخرى.

وبالمثل، لطالما اتُّهمت الجماعات البدوية في الخليج، التي نزح بعضها من منطقة إلى أخرى لحاجات الصراعات الداخلية بين الجماعات المختلفة (بين أجنحة الحكم أو بينه وبين معارضيه القبليين والسياسيين)، بأن لا ولاء وطنياً لها؛ إذ إن ولاءها هو للحكم، لضرورات الحاجة والمصلحة، أكثر مما هو للوطن، وهي في هذا ذات ولاءات متذبذبة تُشترى وفق حجم المنافع المقدّمة لها. فالبداوة، كما يعتقد هؤلاء، غير مرتبطة بالأرض بقدر ما هي مرتبطة بـ «العطايا» والإكراميات. وهو طرح، وإن انطبق بعض الشيء على البداوة في حالتها الراحلة المتنقلة، لا يرتبط بالجماعات البدوية المستقرة التي تشكّلت لديها بفعل هذا الاستقرار منافع بالأرض والناس والنظام، وعرفت من خلال بعض أفرادها حالات من الحداثة، وتغلغلت في أوساطها جماعات سياسية ـ دينية (الإسلام السياسي) أو ليبرالية وأخرى ذات ارتباط مصالحي بالنظام أو مؤسساته، ويسهل، نتيجة طرائق التوظيف السياسي لهويتهم القبلية، استحضار هذه الهوية واستفزازها كما الهوية المذهبية. وهي في كلتا الحالتين لا يتم التعامل معهما بشكل عقلاني بقصد ترشيدها وإدماجها ضمن أطر المجتمع، بقدر ما يتم التعامل معهما، من قبل بعض رموز مؤسسات الحكم والتنظيمات السياسية المختلفة وبعض القيادات المحلية داخل هذه الجماعات، بشكل تكتيكي مصلحي مؤقت يعقِّد، بل يعوق أي إمكانية لتطورها العقلاني، بل يعطل مسألة اندماجها الاجتماعي[٦].

---

(٦) باقر سلمان النجار: «الطائفة والمواطنة والإسلام السياسي في البحرين،» **حوار العرب**، السنة ٢، العدد ١٤ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦)، و**الحركات الدينية في الخليج العربي** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧)، وخلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

وبالمثل، فإن الحديث في بعض المواقع والمناطق في الخليج عن عرب وهولة، أو عجم وعرب من المواطنين وأبناء هذه المنطقة، لا يخرج عن إطار صراع القوة أو المصالح بين الهويات المختلفة، وهو صراع يبرَّر في أحايين كثيرة بأطر مذهبية وأخرى إثنية، أو بأطر تأخذ منحنيات تحمل وصمات وتهماً مسلكية أحياناً. وإطلاق تعبير الهولة على الأفراد والجماعات في بعض المواقع الخليجية يعني مكانة اجتماعية أقل مقابل أبناء «الحمايل» والعائلات والقبائل. كما أن إطلاقه يختصر صورة معيّنة عن الآخر لا تقل في بعض جوانبها عن الصورة التي يحملها الغربيون في داخلهم عن « الصعود الاقتصادي والسياسي لليهود» والتي تحمل في بعضها جزءاً من غيرة الإنجاز، والقدرة على مراكمة الثروة، والصعود السياسي والثقافي.

وفي بعض الأحيان قد تدخل الدولة، أو بعض أجهزتها أو شخصياتها أو مسؤوليها، في إثارة الشك في طائفة أو جماعة دينية أو قبلية أو عرقية من مواطنيها. فعلى الرغم من خطابها المعلن أن «لا فرق بين المواطنين»، فإن ممارساتها، أو ممارسات بعض المسؤولين عن أجهزتها، على الأرض لا تعكس ذلك. ويقدم ما يتعرض له بريطانيون من أصول آسيوية أو فرنسيون من أصول عربية من تمييز في المنافع والفرص على أساس اللون والدين والعرق، صورة حقيقية عن مثل ذلك حتى في تلك الدول التي يسود فيها القانون والمواطنية! ويعكس تتبّع المكالمات الخاصة باللورد نظير أحمد، عضو مجلس اللوردات البريطاني، وصادق خان، النائب في البرلمان البريطاني، وما تعرض له شاهد مالك، الوزير في وزارة التنمية البريطانية، من مضايقة وتفتيش في بعض المطارات الأمريكية حقيقة أن تعامل الناس مع الآخر يعكسه الموقف من هويته الدينية أو الإثنية، وأن الجهاز التنفيذي في الدولة يعطي موظفيه في بعض الأحيان تعليمات للتدقيق في هويات معيّنة دون أخرى لأسباب سياسية أو إثنية.

ثالثاً: سؤال المواطَنة للدولة

١ ـ التجزئة والجنوح الفوقي

يرتبط مفهوم المواطَنة وممارستها ارتباطاً كبيراً بالدولة، أو بالأحرى، بدرجة تطور الدولة وتطور مؤسساتها وآليات عملها ودرجة انفتاحها على المجتمع. وبالتالي، فإن الحديث عن المواطَنة لا يستقيم مع الدولة القائمة على الأسس القبلية أو الأسس الطائفية أو الأسس العنصرية العرقية. ولم تشكل المواطنة مشروعاً في الدولة الحديثة

العربية، بل يعتقد البعض أن مشروع الدولة العربية الحديثة مشروع مؤجّل، ويستدل في ذلك من مجموعة الانتكاسات التي ألمَّت بهذه المجتمعات عقب انتكاسة الدولة أو سقوطها. فانتكاسة الدولة الاشتراكية في الصومال قادت إلى نزاعات قبلية لم تخرج منها الصومال حتى الآن، وسقوط النظام القومي ـ البعثي في العراق قاد إلى قتال طائفي بين الشيعة والسنّة، وآخر قومي بين العرب والأكراد أو بين متطرفي العرب والقوميات الأخرى. كما أن تأزم الحالة اللبنانية واستعصاءها على الحل هما نتيجة لعدم اكتمال مشروع بناء الدولة من ناحية، وتعوق استواء أو شمول ثقافة المواطَنة على مستوى المجتمع، من ناحية أخرى، كما أن توظيف الطوائف السياسي المفرط للدِّين عمَّق حالة التشظي في المجتمع؛ فصراع الطوائف المختلفة ليس صراعاً دينياً بقدر ما هو صراع على القوة أصبح الدِّين يافطته المرفوعة. وتُدفع الرايات المعلنة، إلى حالة قصوى من الفرز المذهبي، قطباها المعلنان هما السنّة والشيعة، وبات هذا الفرز يشمل المذاهب الأخرى بل بات يشمل بعضاً من الإثنيات الأخرى التي باتت بفعل ذلك مجزأة، بدورها. وهي حالة تمثل بحق ما يسميه البعض تفكيك المفكَّك أو تجزئة المجزَّأ.

من ناحية أخرى، فإن الفكر، أو الأيديولوجيا القائمة على الأسس المذهبية والطائفية والعنصرية وحتى القومية والقبلية، هو فكر ناف لثقافة المواطَنة، ويقوم على استعلاء جماعة على أخرى. وهو فكر لم تتخلص منه الجماعات الإثنية والسياسة العربية، ولربما العرقية، بشكل تام. وقد يمثّل هذا الجنوح الفوقي لهذه الجماعات ما حمله المشروع السياسي المقترح لجماعة الإخوان المسلمين المصرية من موقف لا يضع الأقباط والمسيحيين والجماعات المصرية الأخرى من غير المسلمين على قدم المساواة مع مسلمي مصر. وهذا موقف يكاد ينسحب على كل جماعات الإسلام السياسي في المنطقة العربية والإسلامية بضفافها وتلاوينها المختلفة. ولئن بدت هذه المواقف واضحة للعيان في فتاوى الجماعات الإسلاموية الجهادية، وبالتحديد المواقف من الشيعة والأباضية وأصحاب الأديان الأخرى، فإنها، أي هذه المواقف، وإن توارت بعض الشيء في خطاب الجماعات الإسلاموية المعتدلة كجماعة الإخوان المسلمين وحزب الدعوة وغيرهما، موجودة ومتمفصلة ربما في بناء الجماعات الإسلاموية الجهادية الفكري والأيديولوجي. وإن ما يواريها ويضعف حضورها وقوتها في أجندة هذه الجماعات هو عدم استوائها على رأس مؤسسة الدولة، أو بالأحرى عدم إقامتها ما يسمى دولة «الخلافة الإسلامية». فالإسلام السياسي الشيعي في إيران حرص، في إقامته دولة ولاية الفقيه، عبر التشريع والتقنين المؤسساتي على حصر السلطة السياسية

في خاصته السياسية وربما الإثنية والمذهبية بدلاً من أن تكون السلطة حقاً لعموم الجماعات الإيرانية المختلفة، وينسحب القول نفسه على إمارة طالبان الإسلامية في أفغانستان.

٢ ـ احتكار المنافع

تبقى الدولة ممثِّلة للأداة التي يرى فيها الطرف الماسك بها أو الموظف لها، وسيلة نحو احتكار المزايا والمنافع في خاصته أو جماعته أو طائفته أو قبيلته أو قوميته، أو هكذا ترى فيها الأطراف الأخرى المتصارعة معها أو المتضررة منها. فالوظائف والخدمات الحكومية في مجتمعاتنا العربية هي منافع تقدَّم للقريب أو الآخر مكافأة لمواقفه السياسية من المركز أو كسباً لدعمه مقابل الآخرين، أو إنها منافع تُحصر في المواطنين مقابل الأجانب. فبعض الشيعة وجد في النظام العراقي السابق؛ نظام صدام حسين، نظاماً طائفياً، ووجد فيه البعض الآخر من العراقيين نظاماً عشائرياً قد خص منافع البلاد في عشيرته دون الآخرين. ويرى السنّة العراقيون في الحكومات العراقية المتعاقبة التي رأسها خلال السنوات القليلة الماضية الإسلامويون من الشيعة حكومات طائفية تستأثر بالمنافع وتحتكر السلطة في خاصيتها. ويرى السنّة السوريون، أو بعضهم، في النظام الحاكم في سورية نظاماً طائفياً يستأثر بالسلطة ومنافعها لفئة دون أخرى. ويرى الأقباط المصريون، أو بعضهم، في النظام المصري الحاكم نظاماً يمارس قدراً من التمييز ضدهم، أو يسكت عن الممارسات التمييزية ضدهم كمواطنين مصريين. ويرى البربر من سكان الجزائر وشمال أفريقيا أن العرب القابضين على السلطة مستأثرون بها وبمنافعها دون غيرهم، أو أن نصيبهم فيها يفوق كثيراً نصيب الآخرين. ويرى بعض الشيعة في بعض مناطق الخليج أن هناك «تمييزاً» يمارس بحقهم في التوظيف والمنافع، أو أنهم لا يتمتعون بذات المنافع التي يتمتع بها الآخرون من المواطنين، وأن ثمة إبعاداً لهم عن المراكز القيادية في الدولة وأجهزتها البيروقراطية، إذ يثير عضو كتلة الوفاق الشيعية في البرلمان البحريني، جميل كاظم، مسألة أن كتلته «لن تصمت إزاء التمييز وعدم تكافؤ الفرص في عمليات التوظيف»[٧]. ويقول السيد عبد النبي سلمان، النائب الليبرالي السابق في البرلمان البحريني، إن «هناك قضايا كبرى في كل الوزارات مثل التمييز، لماذا لا يقف النواب وقفة مدافعة عن هذا الحق العام بدل الانشغال بالقضايا الهامشية»[٨].

---

(٧) الوسط (المنامة): ١٥ ـ ١٦/ ٢/ ٢٠٠٨، و٢٤/ ٢/ ٢٠٠٨.
(٨) الأيام (المنامة)، ١٧/ ٢/ ٢٠٠٨.

ترى جماعات **الهولة** من عرب بلاد فارس، المواطنون منهم في إيران سنّة وشيعة، أن هناك قدراً من التميز الممارس بحقهم في بعض أقطار المنطقة واستبعاداً لهم عن مراكز صناعة القرار في الدولة، بل إن هناك سقفاً محدداً لارتقائهم الوظيفي، لكون أصولهم من بلاد فارس منذ جيل واحد أو أكثر. كما ترى بعض الجماعات القبلية من جماعات خارج السور في الكويت أن هناك قدراً من التمييز بحقها في الوصول إلى بعض مؤسسات الدولة أو مراكزها القيادية، وأن على الرغم من تغلغلها في الكثير من المؤسسات الرسمية فإن القرار في الدولة ما يزال محتكَراً من قبل جماعات داخل السور من الأرستقراطية الكويتية التقليدية أو بعض الجماعات القبلية والإثنية الأخرى المتحالفة معها[٩].

وسواء أكان ما يقال وما يتم تناقله صحيحاً أم كاذباً أم مضخَّماً أم جلّه من نسج الخيال المسكون بـ «المظالم التاريخية»، فإن شكوى بعض المواطنين من التمييز ضدهم في المنافع والثروة تتطلب البحث الجدي في ما يقال أو يشاع لتجاوزه، وهو حالة إذا ما صحت ممارستها، فإنها تعبّر في بعض حالاتها عن عجز الدولة العربية عن إقامة دولة المواطَنة، وهي الدولة التي يفترض أن يشعر فيها الفرد بأن حقوقه في المنافع والمكاسب متساوية مع الآخرين في السلطة أو القريبين منها، وأن ذلك حق لا منّة، وتُساءل الدولة إذا ما عجزت عن تحقيقها أو إن هي تهاونت في تحقيقها. ومع ذلك فإن عدم اكتمال مشروع الدولة الحديثة يُبقي على حالة التوابع منها أن تؤسس لمجتمع المواطنة، وهو الآخر مشروع «تنغّصه» معوقات جمة تبدأ بالدولة ولا تنتهي عند المجتمع.

وتقدم المؤشرات العيانية شواهد على أن استواء بعض فصائل الإسلام السياسي على جزء من مؤسسات الدولة أو القطاع الخاص في الخليج، دفع نحو صبغها بلون مذهبي وربما إثني واحد، وقد بات هذا الأمر واضحاً في بعض مجالات القطاع الخاص، حيث تقتصر عملية التوظيف على أعضاء التنظيم الإسلامي أولاً، ومن ثم أبناء الطائفة ثانياً، أو أبناء الجماعة الإثنية. وقد تشمل عملية التوظيف أحياناً بعضاً من أتباع التنظيم من البلدان العربية أو الأجنبية الأخرى، بل يمتد هذا لنرى أن قطاعات في بعض مجالات العمل في المجتمع تكاد تكون مغلقة على فئة أو جماعة إثنية أو

---

(٩) حليم بركات، **الهوية: أزمة الحداثة والوعي التقليدي** (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٤)، ص ٣٤١ ـ ٣٥٠. ولمناقشة مستفيضة لقضايا المواطنة في الممارسة العربية، انظر: علي خليفة الكواري، محرر، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١).

فصيل إسلاموي دون آخر، وهو الأمر الذي اشتد أمره وساعدت ظروف ومعطيات كثيرة على انتشاره، حتى بات يمثل الأخذ به أمراً طبيعياً وشاملاً للكل وإن بدرجات. وهو أمر يقوم على فكرة الانغلاق على الذات واستبعاد الآخرين، أو بالأحرى حصر المنافع والخدمات و«العطايا» في الدوائر الصغيرة من الجماعة، ثم بعد ذلك في الدائرة الأوسع فالأوسع، وقد عزّزته حالة الحضور القوي للهويات الصغيرة أو تلك المتناهية في الصغر في العائلة والأسرة والعشيرة والقبيلة والطائفة أو الجماعة القومية أو الأمة... وكما يقول صمويل هنتغتون: «تقوم حاجة الأفراد لاحترام الذات على الاعتقاد بأن مجموعتهم أفضل من الأخرى، ويقوم الأساس بالذات ويضعف مع مصائر المجموعات التي ينتمون إليها، ومع درجة استبعاد الناس الآخرين من مجموعتهم»[١٠].

خاتمة

مثّل الخليج منطقة تماس الوطن العربي بعوالم فارس ومجتمعات ما وراء فارس من بلاد السند والصين والمغول وغيرها. وتخضع مناطق التماس في الغالب لتشكُّل تبدو فيه تأثيرات مجتمعات التماس واضحة. وكما أشرنا، فإن تأثير مجتمعات التماس لا يقتصر على انتقال البشر وتبادل المنافع الاقتصادية، بل قد يشمل ذلك تأثيرات ثقافية وأخرى سياسية. وتأتي هذه التأثيرات عبر مداخل وقنوات مختلفة، بعضها تلقائي يأتي مع انتقال البشر والسلع وبعضها الآخر يتم ضمن مرام وأهداف معلنة أو مستترة، إلا أنها في كل حالاتها تلقي بمصاحباتها على المجتمعات المستقبلة سلباً أو إيجاباً، وهي حالة جديدة مما تسمّى المجتمعات التعددية التي تتأهل كما يبدو لتحتل مكان الدولة القومية المؤسسة منذ القرن التاسع عشر في أوروبا[١١].

وفي مجتمعات ما زالت التشكيلات وحالات التضامن في ما قبل الحداثة، كالقبيلة والطائفة والجماعة الإثنية، تؤدي وظائف سياسية واقتصادية وثقافية من حيث علاقتها بالدولة أو علاقتها بالفرد، فإن أي استثارة لها ستقود إلى قدر من «الهيجان» والحماسة العاطفية يأخذ غالباً منحى عصبوياً مدمراً. وهو في ذلك يثير معضلة عجز عمليات التحديث عن بلوغ مرحلة تشكيل مجتمع المواطَنة، وذلك لأسباب قد يكون بعضها ذا ارتباط بعلاقات القوة بين قوى الدولة وصراعاتها وبعضها الآخر ذا علاقة

---

(١٠) صمئويل هانتنغتون، من نحن؟، ترجمة حسام الدين خضور (دمشق: دار الرأي للنشر، ٢٠٠٥)، ص ٤١.

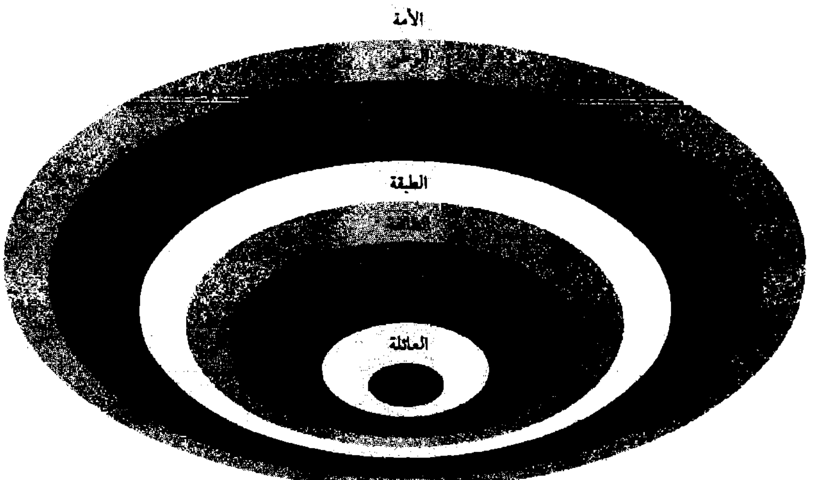
(١١) Stephen Castles, *Ethnicity and Globalization: From Migrant Worker to Transnational Citizen* (London; Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000).

كذلك بصراع القوة بين قوى المجتمع وحالات التضامن المختلفة أو بينها وبين مؤسسة الدولة أو الحكم.

إن تجاوز هذه المعضلة لا يمكن أن يتم إلا عبر تخلّي الفرد والجماعة عن هويتهما العصبوية الصغيرة بصورة طوعية وواعية، أو بالأحرى إعادة نشر المنافع الخاصة المتضخمة في الجماعة الصغيرة أو تلك الأصغر لتشمل الجماعة الوطنية الأوسع لتتأكد من خلالها الهوية الوطنية الأكبر، وهي هوية يتم في إطارها « لَمُّ» وإدماج كل فئات وجماعات المجتمع المختلفة في أطر جامعة مانعة للتناحر، مؤكدة وفاعلة بمبدأ الحقوق المتساوية للأفراد أمام القانون، ومن ثم تكون المساواة في المنافع والثروة القومية. وهي وصفة لا تجعل المجتمع يتجاوز تناحر القوة بين فئاته على أسس مذهبية وإثنية فحسب وإنما تساهم أيضاً في تحصين المجتمع ضد أي إثارات خارجية، من دول الجوار الإقليمي ومن الغرب ومن الولايات المتحدة الأمريكية، تضر بالنسيج الاجتماعي الداخلي، وهو الأمر أو المصدر الذي طالما نسبنا إليه تناحراتنا الداخلية.

الشكل الرقم (١٢ ـ ١)

صراع الهويات بين التداخل والانفصال



الفصل الثالث عشر

اللغة الفرنسية في المغرب العربي: غنيمة حرب أم استلاب هوية(*)؟

محمود الذوادي(**)

أولاً: كاتب ياسين و«اللغة الغنيمة»

من المعروف أن عبارة «اللغة الفرنسية غنيمة حرب» قد استعملها كاتب ياسين، وهو مفكّر جزائري ولد في عام ١٩٢٩ في مدينة قسنطينة بالجزائر، وتوفي عام ١٩٨٩ في مدينة غرونوبل بفرنسا. كتب معظم مؤلفاته بلغة موليير، وبعضها بالعامية الجزائرية في آخر حياته. وكما هو منتظر، يردّد الكثير من المثقفين والمتعلمين الفرنكوفونيين في المجتمعات المغاربية قول ياسين، أي أن اللغة الفرنسية هي عبارة عن غنيمة كسبتها تلك المجتمعات من المستعمر الفرنسي، وينبغي، إذن، المحافظة عليها.

وقبل أن نحلل درجة صحة أو بطلان فحوى هذا الخطاب، دعنا نتعرّف المعنى اللغوي لكلمة «غنيمة» في لغة الضاد. فكلمة «غنم» أو «غنيمة» في اللغة العربية تعني «الفوز بالشيء دون مشقة». ومن ثم، تحمّس كاتب ياسين، وتحمّس بعده هؤلاء المثقفون والمتعلمون المغاربيون، الذين يسيطر عليهم في المقام الأول التكوين اللغوي والثقافي الفرنسي، وعمدوا إلى تكرار المناداة بالقيام بكل ما هو ضروري من أجل

(*) في الأصل نُشِرَ هذا البحث، في: المستقبل العربي، السنة ٣٢، العدد ٣٦٨ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٩)، ص ٧٢ ـ ٨٥.

(**) قسم علم الاجتماع، جامعة تونس.

«المحافظة وصيانة الموروث اللغوي الثقافي الاستعماري الفرنسي» بين أغلبية سكان أقطار المغرب العربي التي تعرّضت للاستعمار الفرنسي منذ القرن التاسع عشر، وهي الجزائر وتونس والمغرب وموريتانيا.

ثانياً: الغنم بالغرم

يشير كلام العرب إلى أن «الغنم/ الغنيمة» لا يخلو حتماً من الضرر والخسارة لصاحبه. ولذلك جاء في ملاحظات وحكم الناطقين بلغة الضاد قولهم «الغنم بالغرم»، أي أن للوجه المجاني الربحي الظاهر للغنيمة وجهاً مقابلاً/ آخر/ خفياً ينطوي على «معالم سلبية» (الغرم) طالما يقترن بها الفوز بالغنيمة، ذلك المكسب المتحصّل عليه دون مشقّة.

إن التأمل في مثل هذا القول العربي «الغنم بالغرم» يشكّك في المدلول اللغوي لكلمة «الغنم/ الغنيمة» (الفوز بالشيء دون مشقة وضرر وخسارة)، ليؤكد أن الواقع الاجتماعي البشري أكثر تعقيداً من مجرد مضمون معاني المفردات اللغوية. ومن ثم، يجوز القول إن المغاربيين الفرنكوفونيين المتحمّسين لفكرة «اللغة الفرنسية غنيمة حرب» قد تشابه الأمر عندهم بين المعنى اللغوي والاجتماعي لكلمة «غنيمة». وبعبارة أخرى، فإنهم قوم أغراهم ظاهر المعنى المجرد للفظ «الغنيمة» في اللغتين العربية والفرنسية (Le Butin)، فجاءت نظرتهم ضيقة إزاء إدراك واقع الأمور بموضوعية. ومن ثم، اتسم تصوّرهم بالتفاؤل نحو اللغة الفرنسية كغنيمة حرب يجب عدم التردّد في أخذها والمحافظة عليها والتحمّس لها. إن مثل هذا الموقف المتسرع أدى عندهم بالضرورة إلى فهم قاصر ومشوّه لطبيعة استمرار آثار الإرث اللغوي الثقافي الاستعماري الفرنسي في سلوكاتهم الفردية اليومية، وفي هويتهم الثقافية والحضارية في عهدَي الاحتلال والاستقلال، كما يتجلى ذلك في معالم ما سميناه بظاهرة «التخلف الآخر» في المجتمعات المغاربية على الخصوص[1].

ثالثاً: شعار «اللغة غنيمة» في الميزان

دعنا نفحص الآن مدى مصداقية أو بطلان موقف المنادين بشعار اللغة الفرنسية على أنها «غنيمة حرب »، كما جاء في القول المشهور لكاتب ياسين، أي أنها مكسب

---

(١) محمود الذوادي، **التخلف الآخر: عولمة أزمة الهويات الثقافية في الوطن العربي والعالم الثالث** (تونس: الأطلسية للنشر، ٢٠٠٢).

مجاني أتى دون مشقة، وليس فيه ضرر وخسارة للمجتمع المرحّب بتبني مثل ذلك الشعار. لقد ذكرنا من قبل أن ذلك الشعار ضيق الرؤية والآفاق، وبالتالي فهو سطحي الفهم وساذج في إدراك وقائع الأمور الحقيقية الميدانية على الأرض بالنسبة إلى التعامل مع اللغات الأجنبية الدخيلة على المجتمعات البشرية. فنحن نرى، في المقابل، أن قول العرب «الغنم بالغرم» قول حكيم يتّصف بالعمق في الفهم والإدراك الناضجين لطبيعة الأشياء في الميدان. إذن، فمضمون هذا القول نجده صالحاً لتحليل معالم الغرم (أي المعالم السلبية) المصاحبة للغنيمة «الغنم غرم». وبعبارة أخرى، نودّ الكشف هنا عن معالم الخسارة والضرر للغات الوطنية بسبب مجيء اللغات الأجنبية الدخيلة إلى المجتمعات البشرية. نختار هنا حالة المجتمع التونسي للنظر في جوانب الخسارة والضرر التي تعرضت وتتعرض لها اللغة العربية (اللغة الوطنية) في المجتمع التونسي المعاصر، من جراء دخول اللغة الفرنسية مع الاحتلال الفرنسي إلى القطر التونسي في عام ١٨٨١. وباستثناء ليبيا، يمكن تعميم ذلك بسهولة على بقية مجتمعات المغرب العربي: الجزائر والمغرب وموريتانيا. ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد أن الاستعمار الفرنسي، مقارنة بنظيره الإنكليزي، يعطي أهمية كبرى لنشر لغته وثقافتها وتعليمهما لسكان المجتمعات التي يحتلها. ومن ثم تأتي مشروعية تفسير «ظاهرة التنافس الكبير» الذي كسبت رهانه اللغة الفرنسية ضد اللغة العربية في العديد من القطاعات في المجتمع التونسي وغيره من المجتمعات المغاربية أثناء الاحتلال الفرنسي وبعد الاستقلال(٢).

رابعاً: خسارة العربية مع حضور الفرنسية

وكما أشرنا في السطور القليلة السابقة، فإن الاستعمار الفرنسي يولي أهمية كبيرة إلى نشر لغته وثقافته بين الشعوب المستعمَرة، بحيث تصبحان منافستين للغة/ للغات وثقافة/ ثقافات تلك الشعوب. نركّز هنا على بعض معالم التنافس الخطير الذي طرحه ويطرحه حضور اللغة الفرنسية (لغة المستعمر القديم) على اللغة العربية (اللغة الوطنية للمجتمع التونسي) في عهدَي الاحتلال والاستقلال في البلاد التونسية:

---

(٢) عبد القادر الفاسي الفهري، **أزمة اللغة العربية في المغرب بين اختلالات التعددية وتعثرات «الترجمة»** (الرباط: منشورات زاوية للفن والثقافة، ٢٠٠٥)؛ محمد هشام بوقمرة، **القضية اللغوية في تونس**، سلسلة الدراسات الأدبية؛ ٦ (تونس: مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٥)، ج ١، والجمعية الجزائرية للدفاع عن اللغة العربية: **خمس عشرة سنة من النضال في خدمة اللغة العربية**، [مقدمة عثمان سعدي] (الجزائر: الميزان للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)

١ ـ اللغة الفرنسية (اللغة الغنيمة كما يراها كاتب ياسين) هي اليوم لغة الاستعمال الأولى بعد أكثر من نصف قرن من الاستقلال لدى الكثير من التونسيات[٣] والتونسيين ومؤسساتهم. لا يسمح هذا الواقع اللغوي التونسي بالقول إن اللغة الفرنسية هي مجرد غنيمة للمجتمع التونسي بريئة من السلبيات، لأن مجيء هذه اللغة أضرّ بوضع اللغة العربية/ اللغة الوطنية بسبب منافسة اللغة الفرنسية لها، ليس في عصر الاحتلال الفرنسي فقط، وإنما أيضاً في عهد الاستقلال، وبذلك خسرت اللغة العربية **مكانتها الأولى**[٤] في التعامل بين التونسيات والتونسيين، وفي مؤسساتهم، في مجالات لا تكاد تحصى داخل المجتمع التونسي منذ تمركز الاستعمار الفرنسي فيه في نهاية القرن التاسع عشر، أي في عام ١٨٨١.

٢ ـ ما لا شك فيه أن الحضور القوي للغة الفرنسية في عهدَي الاحتلال والاستقلال في البلاد التونسية أدى إلى حالة من الاغتراب بين الكثير من التونسيات والتونسيين واللغة العربية، لغتهم الوطنية. وتتمثل حالة الاغتراب هذه في ضعف وجود علاقة حميمية وعاطفية بين هؤلاء ولغتهم الوطنية، بحيث لا يكادون يعتزّون بها ويغارون عليها ويدافعون عنها. ويشبه هذا الشعور باغتراب الناس عن لغتهم، الشعور باغتراب الناس عن وطنهم. وهذا التشابه ليس بالأمر الغريب، إذ إن اللغة هي أكبر المعالم المحددة لهوية الوطن. ولذلك قيل إن اللغة هي الوطن. ومن ثم، فمن تسكنه في العمق لغة وطنه، يسكنه وطنه في العمق أيضاً في حِلّه وترحاله داخل هذا الوطن وخارجه[٥]. وما لا يحتاج إلى برهان أن منافسة اللغة الفرنسية للغة العربية التي نتجت منها حالة الاغتراب مع اللغة العربية/ اللغة الوطنية بين العديد من التونسيات والتونسيين المثقفين والمتعلمين، على الخصوص، لا تعطي تأييداً مشروعاً يذكر لشعار كاتب

---

(٣) تفيد الملاحظات الميدانية المتكررة للسلوك اللغوي النسائي في المجتمع التونسي أن الفتيات والنساء أكثر ميلاً إلى استعمال اللغة الفرنسية في الحديث من الرجال. انظر: محمود الذوادي، «الفرنكوأراب الأنثوية المغاربية كسلوك احتجاجي على اللامساواة مع الرجل وكرمز لكسب رهان الحداثة،» **دراسات عربية**، السنة ٣٢، العددان ٣ ـ ٤ (كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير ١٩٩٦)، ص ٨١ ـ ٩١؛ Mahmoud Dhaouadi: «Un Essai de théorisation sur le penchant vers l'accent parisien chez la femme tunisiennes,» *International Journal of the Sociology of Langage*, no. 122 (1996), pp. 107-125, et «Arab Intellectual Concepts for Cultural Sociology,» *Contemporary Arab Affairs*, vol. 1, no. 1 (January 2008), pp. 76-82.

(٤) محمود الذوادي، «الهاتف الجوّال والحاسوب وترسيخ التخلف الآخر في المجتمعات المغاربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٣١، العدد ٣٥٦ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٨)، ص ٩٧ ـ ١٠٧.

(٥) **اللغة العربية والوعي القومي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية بالاشتراك مع المجمع العلمي العراقي ومعهد البحوث والدراسات العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

ياسين «اللغة الفرنسية غنيمة حرب». فحضور حالة الاغتراب للغة العربية بين أهلها في المجتمع التونسي في فترتي الاستعمار والاستقلال، بسبب الحضور والانتشار الواسع لاستعمال اللغة الفرنسية، يمثل بكل المقاييس الموضوعية ضرراً وخسارة للغة العربية، اللغة الوطنية والرسمية للبلاد التونسية، والتي وقع تهميشها أو إقصاؤها بالكامل من الاستعمال في المجتمع التونسي أثناء الاحتلال الفرنسي، وبعد نيل الاستقلال في عام ١٩٥٦. ومن منظور علم اجتماع اللغة، فإن تلك الظروف الاستعمارية تفسّر حصول ظاهرة الاغتراب بين المجتمع التونسي واللغة العربية/لغته الوطنية وانتشار معالم التخلف الآخر فيه قبل الاستقلال وبعده.

٣ ـ إن وضع اللغة العربية المشار إليه في (١) و(٢) يؤدي حتماً إلى نتيجة ثالثة ليست في صالح شعار كاتب ياسين. فإعطاء اللغة الفرنسية (الغنيمة في اعتقاد هذا الكاتب الجزائري) المكانة الأولى أو الواسعة في الاستعمال، وحضور حالة الاغتراب مع اللغة العربية في المجتمع التونسي، لدى عدة قطاعات، وعند كثير من الأفراد والفئات الاجتماعية التونسية، يدفعان بالضرورة اللغة العربية إلى حالة إفقار/ تفقير في زادها اللغوي، إذ اللغة، أي لغة، هي كائن حيّ تستمد نبض حياتها وتطورها من عملية الاستعمال الكامل والشامل لها في مجتمعها. والعكس صحيح، أي أنه يصيبها التراجع والجمود والتأخر، وحتى الاندثار، إن هي أقصيت قليلاً أو كثيراً أو بالكامل من فرصة الاستعمال الكامل في حلبة كل أنشطة المجتمع بأصنافها المختلفة. ومن جديد، فإن الحدّ من استعمال اللغة العربية بدرجات مختلفة في المجتمع التونسي لصالح اللغة الفرنسية (الغنيمة) منذ مجيء الاستعمار الفرنسي في عام ١٨٨١ لا يمكن اعتباره بالمقاييس النزيهة غنيمة، أي مكسباً إيجابياً للغة العربية، لغة البلاد، إذ هو يمثل عامل إفقار وتخلف للغة العربية. فاللغة، هذا الكائن الحيّ، تنمو وتتطور وتتقدم بالاستعمال الكامل في محيطها الاجتماعي. وفي المقابل، يصيبها الركود والتخلّف بدرجات مختلفة وفقاً لمدى استعمالها في الحياة الاجتماعية. تلك هي المعادلة الصحيحة والدقيقة لفهم أحوال اللغات، سلباً وإيجاباً، في مجتمعات الشرق والغرب، وفي طليعتها المجتمعات المغاربية المعاصرة.

٤ ـ إذن، هل يجوز حقاً اعتبار اللغة الأجنبية غنيمة إذا أصبح استعمالها مصدراً لبث مركّبات النقص والشعور بالدونية إزاء استعمال اللغة الوطنية لدى المواطنات والمواطنين؟ يكفي هنا ذكر مثال واحد لتجلّي أعراض مركبات النقص لدى التونسيات والتونسيين من جراء استعمال اللغة العربية/ اللغة الوطنية. يخجل أكثر من ٩٥ بالمئة

من التونسيات والتونسيين اليوم من كتابة صكوكهم المصرفية/ شيكاتهم وإمضائها باللغة العربية، لأنهم تعلّموا من مجتمعهم المتأثر بأيديولوجيا المستعمر الفرنسي أثناء الاحتلال أن لغتهم الوطنية/ العربية ليست لغة الحداثة التي تمثلها في اعتقادهم اللغة الفرنسية. وهو تصوّر خاطئ، إذ لم تعد اللغة الفرنسية كذلك اليوم، بل اللغة الإنكليزية هي لغة العولمة والحداثة في مطلع هذا القرن. ومن ثم، تسخر الأغلبية التونسية من الأقلية التونسية الصغيرة جداً التي ما تزال تكتب صكوكها وتمضيها باللسان العربي. فاستعمال اللغة الفرنسية في الحَالة المذكورة أصبح، إذن، بوابة لنشر وغرس مركب النقص والشعور بالدونية في الشخصية القاعدية التونسية. فالتحليل الموضوعي لتلك التصرّفات المهينة نحو اللغة العربية من طرف أهلها يدحض بقوة مقولة شعار كاتب ياسين «اللغة غنيمة حرب».

٥ ـ وكما أشرنا من قبل، تفيد دراساتنا للمسألة اللغوية في المجتمع التونسي الحديث بأن معظم الفتيات والنساء التونسيات المثقفات والمتعلمات على الخصوص يتعاطفن أكثر مع اللغة الفرنسية من تعاطفهن مع اللغة العربية، لغتهن الوطنية. ولهذا انعكاسات سلبية على اللغة العربية بالنسبة إلى أجيال الحاضر والمستقبل في المجتمع التونسي. ينسف بقوة هذا الانحياز إلى اللغة الفرنسية لدى التونسيات المتعلمات والمثقفات مفهوم «اللغة الأم» في المجتمع التونسي. فالعامية العربية التونسية النقية ـ كلغة أم ـ لا يكاد يكون لها وجود حقيقي في خطاب تلك التونسيات كأمهات. تفيد الملاحظة الميدانية أن الكثير منهن لا يكدن يخاطبن بناتهن وأبناءهن إلا بالفرنسية، وأن البقية من التونسيات المتعلمات والمثقفات يتحدثن في أسرهن بخطاب فرنكوأرابي متخم باللغة الفرنسية، حتى إن كلمة «أمي»، مثلاً، في خطاب الأطفال والشباب من الإناث والذكور إلى أمهاتهم يكاد يندثر استعمالها بالكامل في عدة جهات ومناطق في البلاد التونسية. ويقع تعويضها بكلمة «ماما» القريبة جداً في النطق من الكلمة الفرنسية «maman». فهل يجوز النظر إلى الضرر الذي لحق باللغة العربية الأم عند الأمهات التونسيات بسبب استعمالهن للغة الفرنسية على أنه «غنيمة حرب»، كما دعا إلى ذلك كاتب ياسين؟

خامساً: التعليم الصادقي في ميزان شعار ياسين

يردّد معظم التونسيين والتونسيات في عهدي الاستعمار والاستقلال الاعتقاد بأن نظام التعليم الصادقي ـ الذي وجد قبل الاستقلال في تونس العاصمة ـ هو النظام

التربوي المثالي بسبب إتقان تلامذة المدرسة الصادقية، عند نهاية المرحلة الثانوية، للغتين والثقافتين الفرنسية والعربية، الأمر الذي يجعل، من جهة، الصادقيين منفتحين على الثقافة الفرنسية، والغربية بصفة عامة، ومعتزين في الوقت نفسه، وبالدرجة نفسها، باللغة العربية وثقافتها، من جهة ثانية. ومن ثم انتشر اعتقاد آخر بين أغلبية التونسيات والتونسيين في عهدي الاحتلال والاستقلال بأن الازدواجية اللغوية مكسب كلّه خير للذي يعرف لغتين وثقافتين. إن دراسات علم النفس لا تتفق مع مثل ذلك الاعتقاد الذي لا يرى إلا الإيجابيات في الثنائية اللغوية للمتعلم. وبعبارة أخرى، فهناك سلبيات (أي غرم) على مستويات متعددة للازدواجية اللغوية. ومن ثم، يضع علماء النفس شروطاً كثيرة ينبغي توافرها في نظام التعليم المزدوج اللغة والثقافة للحدّ من السلبيات العديدة لذلك النظام التعليمي. وهكذا، يتضح أن الاعتقاد السائد لدى التونسيات والتونسيين في الخير المطلق للازدواجية أو الثلاثية اللغوية لصالح الإنسان التونسي، هو اعتقاد لا يستند إلى علم بطبيعة الأشياء، كما يقال، بل هو مبني على جهل بطبيعة الأمور. واعتماداً على هذا، لا يجوز علمياً قبول الازدواجية اللغوية الثقافية الصادقية على أنها خير مطلق لا ضرر فيه، لا من قريب، ولا من بعيد، بالنسبة إلى التلاميذ التونسيين الذين يعتبرون، من ناحية، اللغة العربية وثقافتها، معلمين وطنيين ثابتين في الهوية التونسية، ولهم، من ناحية أخرى، ولاء وانتماء قويان إلى الحضارة العربية الإسلامية. فدعنا الآن نشخّص معالم الغنيمة أو الخسارة التي يتصف بها نظام التعليم الصادقي في العاصمة التونسية.

يفيد التحليل للظروف التي اقترن بها التعليم المزدوج اللغة والثقافة للمدرسة الصادقية أثناء الاستعمار الفرنسي بأنها ظروف ينتظر أن تؤدي عند معظم التلاميذ الصادقيين إلى احتلال اللغة الفرنسية وثقافتها المكانة الأولى عند التلميذ الصادقي، وأن اللغة العربية وثقافتها تحتلان المرتبة الثانية عنده.

إن الانعكاسات السلبية لمثل ذلك التقديم والتأخير في مواقع مكانة اللغة الوطنية وثقافتها، واللغة الأجنبية وثقافتها، لدى المتعلم الصادقي، لا تحتاج إلى توضيح طويل. فاللغة والثقافة العربيتان الوطنيتان تخسران مكانتهما الطبيعية الأولى عند التلميذ الصادقي لصالح اللغة والثقافة الفرنسيتين في تكوين الشخصية المعرفية للتلميذ الصادقي. ويرجع مشكل قلب المواقع للغتين والثقافتين لدى الصادقيين لصالح اللغة الفرنسية وثقافتها إلى ثلاثة عوامل رئيسية:

١ ـ هيمنة استعمال اللغة الفرنسية وثقافتها في التعليم الصادقي: يشير هذا العامل إلى خلق موقف سلوكي لغوي متعاطف أكثر مع اللغة الفرنسية وثقافتها عند أغلبية

المتعلمين الصادقيين. وفي المقابل، فإننا نجد تعاطفاً أكبر لصالح اللغة العربية وثقافتها عند المتعلمين التونسيين الزيتونيين، ولدى خرّيجي شعبة (أ) من التعليم التونسي المعرّبة بالكامل في المرحلتين الابتدائية والثانوية في مطلع الاستقلال. ويعني هذا أن مدى استعمال الفرنسية أو العربية في التدريس يؤثر في درجة التعاطف سلباً أو إيجاباً مع هاتين اللغتين وثقافتهما عند التلميذ التونسي. وبتعبير علم الاجتماع، يمكن القول إن الحب والاحترام اللذين تلقاهما اللغة الفرنسية وثقافتها لدى الصادقيين، هما حصيلة لهيمنة اللغة الفرنسية وثقافتها في التنشئة المدرسية اللغَوية الثقافية لخرّيجي المدرسة الصادقية.

٢ ـ لقد تم تعلّم التلاميذ الصادقيين للفرنسية وثقافتها في عهد الاستعمار الفرنسي لتونس، وعلى أيدي عدد هائل من المدرّسين الفرنسيين. وبعبارة أخرى، تعلّم الصادقيون اللغة الفرنسية وثقافتها في ظروف تسود فيها علاقة الغالب بالمغلوب بين المستعمِر الفرنسي والمستعمَر التونسي، وهو وضع يساعد كثيراً نفسياً واجتماعياً على أن تتبوأ شعورياً ولاشعورياً لغة موليير وثقافتها المكانة الأولى عند معظم خرّيجي المدرسة الصادقية مع ختام مرحلة التعليم الثانوي وحصولهم على شهادة البكالوريا.

٣ ـ لقد أسس المصلح خير الدين باشا المدرسة الصادقية عام ١٨٧٥، التي جمعت في برامجها لأول مرة في النظام التربوي التونسي بين العلوم الإنسانية والعلوم الصحيحة واللغات الأجنبية، وفي طليعتها اللغة الفرنسية. لم يكن كسب رهان الحداثة الغربية والأفكار المستنيرة هاجس خير الدين فقط، بل كان أيضاً دافعاً قوياً لدى مناصريه من الشيوخ والعلماء، أمثال محمود قابادو، وسالم بوحاجب، ومحمد السنوسي وغيرهم، أي أن رجال خير الدين الزيتونيين هم الذين حثّوا وساعدوا خير الدين على إنشاء مدرسة حديثة ترحّب بالإطلاع وتعلّم علوم العصر. فالسعي إلى وضع تونس على درب الحداثة، كان الهدف الرئيسي لتأسيس المدرسة الصادقية، ومن ثم أصبح تعلّم الفرنسية وثقافتها في مخيال أغلبية التونسيات والتونسيين المتعلمين هو التأشيرة اللازمة لدخول رحاب الحداثة. ومن ثم، يفسر اقتران الحداثة بتعلّم اللغة الفرنسية وثقافتها المكانة الأولى التي تحظى بها هاته اللغة وثقافتها عند أغلبية الصادقيين.

ومن منظور علم النفس الاجتماعي، فإن تلك العوامل المذكورة سوف تخلق موقفاً إيجابياً جماعياً يعطي اللغة الفرنسية وثقافتها الصدارة والتفضيل عند معظم الصادقيين على حساب اللغة العربية (اللغة الوطنية) وثقافتها. وبناء على ذلك، فلا يجوز وصف النظام التعليمي الصادقي بأنه الأفضل على مستوى ربط الصادقي ربطاً طبيعياً

بلغته وثقافاته الوطنيتين. كان يمكن أن يكون النظام التعليمي الصادقي كذلك لو أن اللغة العربية وثقافتها تحتلان المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات خرّيجي المدرسة الصادقية. إن نظام تعليم شعبة (أ) المعرّبة في مطلع الاستقلال ـ المشار إليه سابقاً ـ هو النظام التعليمي الوطني الوحيد المرشّح أكثر من غيره إلى أن يكون النظام التعليمي الأفضل للمجتمع التونسي المستقل حقاً، لأنه يؤهل خرّيجيه لتكون للغة العربية وثقافتها المكانة الأولى في قلوبهم وعقولهم واستعمالاتهم. لقد تعرّضت شعبة (أ) للإجهاض، وهي جنين على يدي وزير تونسي صادقي للتربية والتعليم. فضاعت أعزّ فرصة لرؤية أجيال تونسية لما بعد الاستقلال تكون للغة العربية وثقافتها المكانة الأولى في قلوبها وعقولها واستعمالاتها. وبعملية إجهاض توطين اللغة العربية وثقافتها في الشخصية التونسية القاعدية، بقيت وتجذّرت معالم الاستعمار اللغوي الثقافي في تلك الشخصية حيّة ترزق بعد أكثر من نصف قرن من الاستقلال. وما الصبح بقريب لزوال شبكة الاستعمار اللغوي الثقافي الذي لا يكاد يعارض استمرار وجوده في عهد الاستقلال معظم الصادقيين في المواقع الحساسة في إدارة البلاد والعباد.

ومن ثم، فلا علم النفس ولا علم الاجتماع يتجرآن على القول إن التعليم الصادقي هو تعليم مثالي للتونسي الذي يعتبر اللغة العربية وثقافتها معلمين وطنيين مركزيين في معنى الوطنية الكاملة. إنهما شعار للوطنية، مثلهما مثل العلم التونسي. فعالم النفس وعالم الاجتماع ينظران إلى تبوؤ اللغة العربية وثقافتها المكانة الثانية عند الصادقيين، على أنه أمر غير طبيعي/غير مألوف (منحرف) في علاقة الشعوب بلغاتها وثقافاتها الوطنية. وعلى هذا الأساس، يمكن تفسير الصمت شبه الكامل بعد الاستقلال لدى معظم النخب السياسية والثقافية الصادقية، وغيرها من النخب الفرونكوفونية، على مسألة التحرر/ الاستقلال اللغوي والثقافي من فرنسا. وكما بيّنا، فالتعليم الصادقي عاجز عن مدّ خرّيجه بتكوين تعليمي يعطي المكانة الأولى للغة العربية وثقافتها. يفسر هذا الموقف العام للنخب السياسية والثقافية الصادقية والمفرنسة لفترة ما بعد الاستقلال. وكما بيّنا، فموقف هؤلاء جميعاً لا يكاد يمانع في استمرار حضور الاستعمار اللغوي الثقافي الفرنسي بقوة في المجتمع التونسي بعد أكثر من خمسة عقود من الاستقلال.

يمثل تحليلنا لموقف خرّيجي المدرسة الصادقية من اللغة العربية وثقافتها ما يسمّى في العلوم الاجتماعية بـ «دراسة حالة». تفيد هذه الأخيرة بأن تعلم اللغة الفرنسية وثقافتها في التعليم الصادقي شبه المثالي في التكوين الدراسي المزدوج في اللغتين والثقافتين الفرنسية والعربية، لم يمنع من تحيّز معظم خرّيجي المدرسة الصادقية إلى

اللغة الفرنسية وثقافتها على حساب اللغة العربية وثقافتها. وهي نتائج لا تساند مقولة كاتب ياسين بأن اللغة الفرنسية للمجتمعات المغاربية هي «غنيمة حرب»، أي أنها خير صرف ومجاني، ولا ضرر، ولا خسران فيه لتلك المجتمعات.

فإذا كانت اللغة العربية وثقافتها قد خسرتا الكثير على عدة مستويات لدى خرّيجي المدرسة الصادقية، وهي النموذج شبه المثالي للتعليم المزدوج، فما بالنا من حجم الخسارة التي تتكبدها اللغة العربية وثقافتها من نظم التعليم في المغرب العربي قبل الاستقلال وبعده، التي يدرس فيها المغاربيون في المقام الأول باللغة الفرنسية وثقافتها؟ هل يجوز بعد هذه البيانات الاستمرار في الاعتقاد بأن حضور لغة المستعمر الفرنسي في عهدي الاستعمار والاستقلال هو مجرد حضور خيّر بالكامل، وبريء (غنيمة) من كل ضرر وخسارة للغة العربية وثقافتها وهوية شعوب المجتمعات المغاربية؟

سادساً: هل حضور الفرنسية نعمة أم نقمة على اللغة العربية؟

ولتفنيد مقولة كاتب ياسين أكثر وبيان معالم الخسارة، لا الغنيمة، للغة العربية، بسبب مجيء اللغة الفرنسية إلى مجتمعات المغرب العربي، نقوم بجرد مواقف التونسيات والتونسيين اليوم، كأفراد، ونخب سياسية وثقافية، وجماعات، ومؤسسات، وطبقات اجتماعية من اللغة العربية، ونحلل انعكاسات تلك المواقف على شخصية التونسيات والتونسيين وثقافة مجتمعهم.

يوجد اليوم بين أغلبية التونسيات والتونسيين موقف جماعي عام ينادي ويرحّب بالتفتح على لغة وثقافة الآخر الغربي، والفرنسي على الخصوص، فيحتل التفتح على لغة فرنسا وثقافتها الصدارة. وتفيد الملاحظات الميدانية لعلاقة التونسيات والتونسيين ـ بعد أكثر من خمسة عقود من الاستقلال ـ باللغة العربية بأن هذه الأخيرة ليست لها المكانة الأولى، لا في قلوب، ولا في عقول، ولا في استعمالات الأغلبية الساحقة منهم. يرى علم النفس الاجتماعي أن مثل هذا الموقف الجماعي من اللغة الوطنية ليس بالموقف الطبيعي في الظروف العادية بين المجتمع ولغته، بينما كانت علاقة التونسيات والتونسيين باللغة العربية علاقة طبيعية وحميمية قبل مجيء الاستعمار الفرنسي عام ١٨٨١. ومن ثم، فعلاقة الناس ومجتمعاتهم بلغاتهم ولغات الآخرين ليست بالأمر الثابت والمستقر، بل هي تتأثر بعوامل خارجية وداخلية في المجتمعات

البشرية. وهكذا، يجوز القول، وبكل مشروعية، إن الموقف غير العادي المشوب بالسلبية عند الكثير من التونسيات والتونسيين اليوم من اللغة العربية هو وليد للاحتلال الفرنسي الذي بذل جهوداً كبيرة في نشر لغته في المجتمع التونسي المستعمَر، لإحلالها محل اللغة العربية قدر المستطاع. إن علاقة الغالب بالمغلوب ساعدت على غرس حالة الاغتراب بين التونسيات والتونسيين ولغتهم الوطنية، من جهة، وبثّ موقف التحقير للغة العربية والشعور بمركّب النقص بينهم إزاء استعمال اللغة العربية أو الدفاع عنها، من جهة ثانية. وبالتأكيد ليس في ذلك من غنيمة للغة العربية في المجتمع التونسي المعاصر.

إن حالة الاغتراب هذه التي نشرها المستعمر الفرنسي بين التونسيات والتونسيين ولغتهم الوطنية، وجدت ظروفاً داخلية مناسبة ساعدت على بقائها لأكثر من نصف قرن بعد استقلال تونس. تتمثل هذه الظروف في المقام الأول بموقف السلطة السياسية لفترة الاستقلال من الإرث اللغوي الثقافي الاستعماري الفرنسي. هناك مؤشرات عديدة تفيد بأن القيادة السياسية البورقيبية للعقود الثلاثة الأولى من الاستقلال كانت ترحّب باستمرار ببقاء ذلك الإرث الاستعماري في المجتمع التونسي، أي أن تلك القيادة لا تكاد تعتبر ذلك الإرث اللغوي الثقافي الفرنسي مَعْلماً من معالم الاستعمار.

وبعبارة أخرى، فقد نادت القيادة البورقيبية بالتحرر من الاحتلال الفرنسي السياسي والعسكري والفلاحي، فتحصّلت تونس على ذلك، لكن هذه القيادة لم يعرف عنها أنها دعت أو كانت متحمسة للتحرر من الاستعمار اللغوي الثقافي الفرنسي. ومن ثم، يجد المحلل لخطاب التونسيات والتونسيين في عهد الاستقلال غياباً كاملاً لمفردات الاستقلال أو الجلاء اللغوي الثقافي. والناس، كما يقال، على دين ملوكهم، فإن النخب السياسية والثقافية والمتعلمة، والطبقات الاجتماعية العليا والمتوسطة على الخصوص، في عهد الاستقلال تبنت هي الأخرى موقفاً جماعياً لا ينظر إلى الإرث اللغوي الثقافي الفرنسي على أنه، في حقيقة الأمر، ضرب من الاستعمار. وباستمرار هذا الموقف الجماعي بين معظم التونسيات والتونسيين إلى يومنا هذا، نفهم ونفسر أسباب استمرار حالة الاغتراب بين التونسيات والتونسيين واللغة العربية، التي عمل ونجح المستعمر الفرنسي في غرسها في شخصية التونسيات والتونسيين، وفي مؤسسات مجتمعهم، وبالتالي فلا غرابة، كما ذكرنا، أن لا تحتل اللغة العربية المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات التونسيات والتونسيين بعد أكثر من خمسة عقود من الاستقلال.

سابعاً: معالم اغتراب اللغة العربية في المجتمع التونسي

بمنهجية البحوث الميدانية في العلوم الاجتماعية، نقيس حالة اغتراب التونسيات والتونسيين مع اللغة العربية بالمؤشرات التالية :

١ ـ غياب شعور عفوي قوي ومتحمس اليوم لصالح استعمال اللغة العربية لدى أغلبية التونسيات والتونسيين.

٢ ـ غياب اعتراض معظم التونسيات والتونسيين على كتابة شيكاتهم باللغة العربية، من ناحية، وتعجّبهم وسخريتهم ممن يكتبونها باللغة العربية، من ناحية أخرى.

٣ ـ لا يخجل بعض التونسيات والتونسيين من تأبين موتاهم باللغة الفرنسية.

٤ ـ لا يكاد يشدّ انتباه أغلبية التونسيات والتونسيين غياب اللغة العربية في كتابة اللافتات في المغازات وغيرها من الفضاءات العامة: ﴿**إنّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور**﴾(٦). ومن ثم لا يكاد يحتج أحد على ذلك، ويطالب بكتابة اللافتات باللغة الوطنية. تفيد الملاحظة الميدانية أن الأغلبية الساحقة من ملايين التونسيات والتونسيين تلوذ بالصمت إزاء الدفاع عن لغتها الوطنية وجعل حضورها واجباً في كتابة اللافتات.

٥ ـ غياب علاقة ودّية وحميمية بين معظم التونسيات والتونسيين ولغتهم العربية، أي أنه لا يوجد عند أغلبية التونسيات والتونسيين ما نسميه بـ «التعريب النفسي» الذي يمنح اللغة العربية المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات التونسيات والتونسيين. إن غياب التعريب النفسي هو السبب الرئيسي لضمور التعريب الكتابي والكلامي بين أغلبية التونسيات والتونسيين اليوم.

٦ ـ إن الملاحظ لسلوكات التونسيات والتونسيين اللغوية على مستوى الكتابة والحديث، يكتشف وكأن اللغة العربية ليست لغة وطنية عندهم، كما ينادي بذلك دستور بلادهم.

٧ ـ من المعروف جداً أن اللغة العربية ليس لها حضور، أو هي لغة ثانية أو ثالثة في عدد كبير من اجتماعات التونسيات والتونسيين المهنية، أو في الندوات العلمية التي تنظّم بين التونسيات والتونسيين فقط في المجتمع التونسي.

---

(٦) القرآن الكريم، «سورة الحج،» الآية ٤٦.

٨ ـ كما ذكرنا من قبل، تفيد الملاحظة الميدانية للسلوك اللغوي في المجتمع التونسي أن التونسيات أكثر انجذاباً من الرجال لاستعمال اللغة الفرنسية. وبالتالي، فإنه ينتظر أن يكون تعاطفهن المتحمس لاستعمال اللغة الوطنية ضعيفاً. وبغياب مثل ذلك التعاطف مع اللغة الأم (اللغة العربية) عند أغلبية الأمهات التونسيات تتضرر، في منظور العلوم الاجتماعية، علاقة أطفالهن، وبالتالي علاقة الأجيال الصاعدة باللغة العربية، لغتهم الوطنية.

٩ ـ تؤكد كل المؤشرات السابقة ـ لجهة علاقة التونسيات والتونسيين باللغة العربية ـ وجود موقف جماعي تحقيري لديهم إزاء لغتهم الوطنية. يعتبر علم النفس الاجتماعي أن مثل ذلك الموقف هو بوابة واسعة لبثّ وغرس جذور ومعالم أمراض مركّبات النقص عندهم.

١٠ ـ إن دراسات العلوم الاجتماعية تجمع أن هناك علاقة وثيقة بين اللغة والهوية الجماعية للشعوب. ومن ثم، فالاختلال في هاته العلاقة بين التونسيات والتونسيين واللغة العربية ـ كما تصفه تلك المؤشرات ـ هو مصدر أساسي لخلق شخصية أو هوية تونسية مضطربة ومرتبكة. وبكل المقاييس، فإن جميع تلك المعالم السلبية نحو اللغة العربية لا تجعل من حضور اللغة الفرنسية غنيمة للغة الضاد، اللغة الوطنية للمجتمع التونسي.

ثامناً: قراءة المؤشرات بعدسة العلوم الاجتماعية

يرى فريق من علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع أن ثقافة المجتمع (لغته، عاداته، قيمه، تقاليده الدينية... الخ) تؤثر تأثيراً كبيراً في تشكيل المعالم المميزة لـ «الشخصية القاعدية» (La Personnalité de base) لأفراد ذلك المجتمع. وتساعد هذه الرؤية العلمية، مثلاً، على تفسير اختلاف نماذج الشخصيات القاعدية لمجتمعات متجاورة جغرافياً.

ومما لا شك فيه أن السلوكات اللغوية التونسية الواردة في المؤشرات السالفة الذكر هي مَعلم بارز من معالم ثقافة المجتمع التونسي المعاصر. وهذا يعني أن الإرث اللغوي الثقافي الاستعماري ما يزال يمثل واقعاً رئيسياً متجذراً في ثقافة الحياة اليومية للتونسيات وللتونسيين، وذلك بعد أكثر من نصف قرن من الاستقلال. وبعبارة أخرى، فإن ذلك الإرث اللغوي الثقافي الاستعماري الفرنسي أصبح عنصراً أساسياً في تشكيل

الشخصية القاعدية التونسية لعهد الاستقلال، وذلك بسبب العلاقة الوثيقة بين الثقافي (اللغوي) والنفسي المشار إليها في مقولة علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع المعاصرين بخصوص تأثير العوامل الثقافية في بناء الشخصيات القاعدية للمجتمعات. ومن ثم، فاستمرار الإرث اللغوي الثقافي الاستعماري القوي يمثل أرضية صلبة لوجود واستمرار الحضور الواقعي الملموس لمعالم الاستعمار النفسي الخفي الذي لا تدركه أو لا تودّ الاعتراف بوجوده أغلبية التونسيات والتونسيين، وذلك لسببين على الأقل:

١ ـ أن هذا النوع من الاستعمار أصبح جزءاً مكيناً من التركيبة النفسية لشخصية الأفراد. إذن، لا يكاد هذا الوضع النفسي يسمح لهن ولهم بالنظر إليه عن بعد، وبالتالي بكثير من الموضوعية.

٢ ـ أن الاعتراف به عند القلة القليلة أمر مؤلم لمن يعايشه، إذ هو يحدث إحراجات وتوترات وصراعات وانفصامات في شخصية الأفراد، بسبب إزاحة الستار عن الوجه الآخر للطبيعة الحقيقية للاستعمار اللغوي الثقافي/ النفسي.

يساعد هذان العاملان على فهم وتفسير أسباب استمرار صمت أغلبية التونسيات والتونسيين حتى على مجرد طرح موضوع الاستقلال/ التحرر اللغوي الثقافي، بينما نادوا وتحصلوا على الجلاءات الثلاثة الأخرى: العسكري والسياسي والفلاحي. إن تحليلنا هذا يعين على إدراك أسباب تبنّي التونسيات والتونسيين لسياسة المكيالين في مشروع الاستقلال والتحرر من الاستعمار الفرنسي برؤوسه الأربعة. إنها سياسة تبقي حتماً استقلال المجتمع التونسي منقوصاً، وذلك في أعزّ جوانب استقلال وتحرر الشعوب، ألا وهو التحرر/ الاستقلال اللغوي الثقافي. ومن ثم، لا تقبل روح الموضوعية النظر إلى فقدان التحرر اللغوي الثقافي على أنه غنيمة للمجتمع التونسي وبقية المجتمعات المغاربية التي وقعت تحت الاستعمار الفرنسي.

تاسعاً: كيف تصبح لغة المستعمر غنيمة؟

لا تسمح عيّنة الأمثلة السابقة بالقول إن حضور اللغة الفرنسية (لغة المستعمِر) في المجتمع التونسي في زمن الاحتلال وعهد الاستقلال يمثل غنيمة ربحها التونسيات والتونسيون من فرنسا، لأن هناك شروطاً أساسية يجب توافرها قبل أن يصبح استعمال اللغة الفرنسية وغيرها من اللغات الأجنبية غنيمة حقاً للمجتمع التونسي وغيره من

المجتمعات المغاربية التي احتلتها فرنسا. نقتصر هنا على ذكر ثلاثة شروط رئيسية تؤهل اللغة الأجنبية لكي تكون غنيمة حقيقية للمجتمع المستقبل لها:

١ ـ يتمثل أهم شرط يحتاجه المجتمع التونسي اليوم وفي المستقبل، لكي تصبح اللغة الفرنسية عنده فعلاً غنيمة، في تغيير نمط الازدواجية اللغوية الثقافية (عربية وفرنسية وثقافتهما) لصالح اللغة العربية وثقافتها، أي أن تصبح مكانة اللغة العربية وثقافتها نفسياً، واستعمالاً اجتماعياً، هي الأولى عند التونسيات والتونسيين ومؤسساتهم. وهذا ما نجده اليوم مفقوداً إلى حد كبير في المجتمع التونسي بعد أكثر من خمسة عقود من الاستقلال. والأمثلة كثيرة جداً على استمرار تحيّز التونسيات والتونسيين ومؤسساتهم للغة الفرنسية وثقافتها. وكما رأينا، تفيد الملاحظات الميدانية أن معظم التونسيين والتونسيات المزدوجي اللغة والثقافة منذ عهد الاستعمار يعطون نفسياً مكانة أعلى وسمعة اجتماعية أرقى للغة الفرنسية وثقافتها.

تبيّن الأمثلة والتحليلات السابقة مدى استمرار انتشار التحيز للغة الفرنسية وثقافتها بين التونسيات والتونسيين، وذلك بعد أكثر من نصف قرن من الاستقلال. فالسلوكات التونسية اللغوية الواردة في تلك الأمثلة تشير بوضوح إلى أن اللغة العربية/ اللغة الوطنية ليست هي اللغة الأولى نفسياً واستعمالاً اجتماعياً عند التونسيات والتونسيين ومؤسساتهم. ويعود هذا الوضع عند التحليل إلى ما نسميه الازدواجية اللغوية الثقافية المتحيّزة إلى اللغة الفرنسية وثقافتها على حساب اللغة العربية/ اللغة الوطنية وثقافتها في عهدي الاستعمار والاستقلال. فدون تغيير هذا الموقف إيجابياً لصالح اللغة العربية وثقافتها عند التونسيات والتونسيين، لا يجوز موضوعياً اعتبار معرفة اللغة الفرنسية وثقافتها غنيمة، كما قال كاتب ياسين. ويتطلب هذا الأمر الرفع من شأن اللغة العربية وثقافتها، بحيث تصبح الرغبة والتعاطف نفسياً واجتماعياً مع استعمال اللغة العربية في المكانة الأولى عند الجمهور التونسي المتعلم والمثقف على الخصوص. وكما أشرنا من قبل، فهذا ما يتصف به موقف الزيتونيين والتلاميذ التونسيين والتونسيات خرّيجي ما يسمى شعبة (أ) من التعليم التونسي المعرّب في مطلع عهد الاستقلال من القرن الماضي. وفي المقابل، فإن موقف الأغلبية من التونسيات والتونسيين خرّيجي المدارس الفرنسية والمدرسة الصادقية والنظام التعليمي التونسي المزدوج اللغة والثقافة لفترة ما بعد الاستقلال، هو موقف متحيّز نفسياً واجتماعياً أكثر لصالح لغة المستعمر وثقافته. وبعبارة أخرى، إنه موقف يهيئ التونسيات والتونسيين للقبول والرضى باستمرار الاستعمار اللغوي الثقافي الفرنسي. ويرى عالم الاجتماع

الماليزي الشهير سيد حسين العطاس أن هذا التكوين اللغوي الثقافي لصالح الطرف المهيمن يقود إلى بروز ظاهرة ما سماه بـ «العقل السجين» (The Captive Mind) بين أهل الطرف المهيمن عليه(٧).

أما المفكر الجزائري المعروف مالك بن نبي، فقد تحدث هو الآخر عن حالة استعداد الشعوب للاستعمار. ونحن نعتقد أن الازدواجية اللغوية الثقافية المتحيزة للغة الفرنسية وثقافتها تسهل عملية استعداد تلك الشعوب نفسياً وثقافياً لقبول استمرار الاستعمار اللغوي الثقافي الفرنسي بعد الاستقلال. وليس من المبالغة القول إن هذا الوضع هو السائد اليوم، ليس في المجتمع التونسي فحسب، بل في بقية المجتمعات المغاربية الثلاثة التي احتلها المستعمر الفرنسي. يمثل هذا الوضع ما أطلقنا عليه مصطلح «التخلف الآخر» الذي يشير إلى أن تلك المجتمعات المغاربية الأربعة لم تنجح بعد نفسياً وثقافياً واجتماعياً في تطبيع علاقتها بالكامل مع اللغة العربية/ لغتها الوطنية، أي أن اللغة العربية ليست لها المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات الأغلبية الساحقة، خاصة بين المتعلمين والمثقفين وأصحاب القرار السياسي في هذه المجتمعات، وذلك بعد عقود عديدة من الاستقلال. وبالتأكيد، فإن استمرار انتشار ظاهرة التخلف الآخر اليوم في الأقطار المغاربية، تفنّد في وضح النهار، وبكل شفافية، مقولة كاتب ياسين: «لغة المستعمر غنيمة حرب».

٢ ـ وكنتيجة لما ورد أعلاه، يمكن القول إن المجتمع التونسي يشكو من قصور تطبيع علاقته بالكامل مع اللغة العربية، لغته الوطنية. وهذا يعني أن يصبح استعمال اللغة العربية شاملاً لكل القطاعات في المجتمع التونسي، وليس مقتصراً على بعض القطاعات فقط، كما هو الحال اليوم بعد أكثر من نصف قرن من الاستقلال. فالمجتمعات المتقدمة، على سبيل المثال، نجدها ملتزمة بالكامل باستعمال لغاتها الوطنية في كل شؤونها، كما هو الأمر في فرنسا وألمانيا وإيطاليا وإسبانيا واليابان وكوريا الجنوبية وغيرها من المجتمعات المتقدمة.

٣ ـ أما الشرط الثالث ذو العلاقة بالشرطين السابقين، فهو موقف نفسي وفكري يعطي اللغة العربية المكانة الأولى في قلوب وعقول جميع التونسيات والتونسيين، بحيث يصبحون بطريقة عفوية جماعية كاسحة متحمسين للغيرة والدفاع وحماية اللغة

---

(٧) Syed Hussein Alatas, «The Captive Mind in Development Studies,» *International Social Science Journal*, vol. 14, no. 1 (1972), pp. 9-25.

العربية من التهميش والإقصاء من الاستعمال في قضاء شؤون الأفراد ومؤسساتهم في المجتمع التونسي الحديث.

فدون كسب المجتمع التونسي لرهان تلك الشروط الثلاثة بطريقة كاملة، يبقى استقلال المجتمع التونسي منقوصاً في أهم معالم الاستقلال الحق، والمتمثل في التحرر الكامل من رواسب الاستعمار اللغوي الثقافي الذي يجعل عقول التونسيات والتونسيين ومؤسساتهم سجينة، كما أكد ذلك عالم الاجتماع سيد حسين العطاس، إذ تشير الدراسات إلى أن العقول السجينة هي عقول ينقصها التأهل للابتكار والإبداع واكتشاف التصورات والحلول البديلة للأشياء المطروحة، انطلاقاً من تراثها الفكري والعلمي والثقافي لهويتها الحضارية.

ومع استمرار غياب تلك الشروط الثلاثة بدرجات مختلفة في المجتمع التونسي اليوم، لا يجوز بكل المقاييس اعتبار حضور اللغة الفرنسية غنيمة للتونسيات والتونسيين، كما صرح بذلك وتسرّع كاتب ياسين بالقول: «اللغة الفرنسية غنيمة حرب». ومن ثم، فالمجتمع التونسي فاقد كثيراً لأعزّ معالم الاستقلال من الاستعمار الفرنسي. ويمثل استرجاع التحرر اللغوي الثقافي الكامل الاستقلال الثاني في مسيرة المجتمع التونسي الحديث.

وفي الختام، يتطلب كسب رهان الاستقلال اللغوي الثقافي/ الاستقلال الثاني مقاومة جادة، تنشر **أولاً** الوعي المكثف بضرورة التحرر اللغوي الثقافي بين التونسيات والتونسيين في كل الطبقات والقطاعات في المجتمع التونسي. **ثانياً**، يصعب أن تفوز تلك المقاومة دون اتخاذ قرارات سياسية ملتزمة، ومقاومة بالعمل والكفاح الملموس بالساعد والقلم لصالح اللغة العربية وثقافتها. **ثالثاً**، وحتى تتوّج كل جهود المقاومة بالفلاح والنجاح لا بد من تأسيس نظام تعليم جديد تتصدر فيه اللغة العربية/ اللغة الوطنية وثقافتها المكانة الأولى في قلوب وعقول واستعمالات التونسيات والتونسيين ومؤسساتهم، مع التفتح الملتزم والواسع على اللغات الأجنبية وثقافاتها وعلومها الحديثة على الخصوص.

الفصل الرابع عشر

الهوية: الإسلام، العروبة، التّونسة(*)

سالم لبيض(**)

مقدمة

موضوع الهوية من الموضوعات التي باتت تحظى باهتمام ملحوظ في الفكر والمعرفة المعاصريْن بعد أن أعادت الظاهرة إنتاج نفسها بسبب محاولات بعض مراكز القوة في العالم، خاصة الغربية منها في أوروبا وأمريكا الشمالية، إعلاء شأن بعض الهويات المستحبّة لديها وطمس أخرى مستهجنة. مقياسها في ذلك هو مدى توظيف مسألة الهوية في المصالح الاقتصادية والسياسية لتلك الكتلة التاريخية المعروفة باسم الغرب.

من أسباب انتشار الاهتمام بالهوية في عالمنا المعاصر بروز العولمة بمفاهيمها الجديدة. إن توحيد الأسواق وإلغاء الحدود والحواجز الجمركية بين المجتمعات والشعوب لصالح رأس المال العالمي يحتاج ضرورة، إلى إذابة الفوارق الثقافية والخصوصيات المحلية حتى تزول آخر الحواجز أمام الرأسمالية التي تعيد تشكيل الإنسانية على أرضية التماهي وليس الاختلاف؛ ولعل ذلك من مفارقات الليبرالية

(*) نُشِرَ هذا البحث في: المستقبل العربي، السنة ٣١، العدد ٣٦١ (آذار/ مارس ٢٠٠٩)، ص ٦٧ ـ ٧٥. وهو في الأصل يمثّل خلاصة الكتاب الذي نشره مركز دراسات الوحدة العربية بالعنوان نفسه عام ٢٠٠٩.

(**) قسم علم الاجتماع، المعهد العالي للعلوم الإنسانية ـ تونس.

في زمن العولمة. إن الخصوصيات الوطنية والقومية هي أساسات الهوية اليوم. وهي مرتكزات الإرادة الوطنية في مجالات السياسة والاقتصاد والاستراتيجية، بما في ذلك بناء القوة العسكرية. لذلك فهي مذمومة منذ البداية، لأنها تشكّل نقيضاً للعولمة الليبرالية، ومرتكزاً لإمكانية بناء استقلال وطني. ولما كانت الهوية في مختلف أقطار الوطن العربي مدخلاً إلى مقاومة الرأسمالية في شكلها العولمي، فقد حظيت باهتمام مشاريع الإصلاح الأمريكية المتدفقة على المنطقة، من ذلك «مشروع الشرق الأوسط الكبير»، و«مشروع إصلاح الاستخبارات الأمريكية والحيلولة دون وقوع الإرهاب»، و«مشروع الشرق الأوسط الجديد»... إلخ. وهي مشاريع تستند إلى مقولة «تجفيف المنابع»، والمنابع دون شك هي منابع الهوية التي تعتبرها تلك المشاريع مصدراً لنشر الإرهاب، فكراً وممارسة.

أولاً: مفهوم الهوية التونسية ومكوّناتها

للهوية مفاهيم عدة وأصناف كثيرة، وهي من الظواهر التي تمّ الاهتمام بها في الفكر اليوناني القديم وفي الفلسفة العربية الإسلامية. وتكفي العودة إلى كتابات أرسطو أو الفارابي أو الجرجاني لتأكيد ذلك الاهتمام. إن مفهوم «الهوية»، كما هو مستخدم في هذه الدراسة، لا يعنى بالهويات الجزئية المهنية والإثنية والقبلية والطائفية، وإنما يعنى بما هو مشترك بين أبناء المجتمع الواحد. لا يهمّ أن نسميه الضمير الجمعي ـ العبارة لعالم الاجتماع الفرنسي دوركهايم ـ أو الوعي الجماعي، وإنما المهم أن تكون الهوية مستخدمة على أرضية وجود وحدة وديمومة الخصائص الأساسية بين أبناء المجتمع الواحد.

إن مفهوم «الهوية»، كما هو معتمد في هذه الدراسة، ليس مفهوماً مغلقاً فكل الهويات منفتحة على غيرها، متأثرة بها، ومؤثرة فيها. ولكنه مفهوم يحتوي على عناصر تتميز بشيء من الثبات. وهنا نجد أنفسنا مباشرة أمام أبرز **مكوّنات الهوية** في مجتمع الدراسة، أي في تونس، والمتمثلة في **اللغة والدين**، وكل ما ينبثق عنهما من أفكار وفنون وأنماط عيش ورموز وعادات وتقاليد وأعراف وأنظمة ثقافية واقتصادية وسياسية مختلفة. لا شك في أن اللغة العربية هي اللغة الأم في تونس فهي تحتل مكانة الفرنسية في فرنسا، والإنكليزية في المملكة المتحدة، والألمانية في ألمانيا، على الرغم من الازدواجية المتأتية من التأثير الاستعماري. كما إن الإسلام، كدين، ينتظم في نسيج المجتمع ويخترق خلاياه المجهرية.

لقد شدّد عالم الاجتماع والمستشرق الفرنسي جاك بيرك على أهمية اللغة العربية، فوصفها بأنها لا تكاد تنتمي إلى عالم الإنسان، إذ يبدو أنها بالأحرى معارة له، ويضيف: «إن العرب مدينون للغتهم برهيف تحسّسهم لشخصيتهم... فقد زوّدتهم ثقافتهم القديمة بأبين الآيات النضالية من هويتهم». وشكّل الإسلام دين الغالبية العظمى في تونس، كما في الوطن العربي، فهو أداة توحيد العرب، وهو الذي حمّلهم رسالة وأعطاهم قاعدة فكرية وأيديولوجية، حسب تعبير المؤرخ عبد العزيز الدوري. لقد شكّلت الهوية موضوع جدال تاريخي، فالانتماء العربي والإسلامي لتونس كان مستهدفاً بالطمس طيلة الفترة الاستعمارية ما بين عامي ١٨٨١ و١٩٥٦، وبخاصة أن الاستعمار قد قام على أرض لم تعرف مفهوم الوطن، كما بات متعارفاً عليه لاحقاً. فالدولة هي عبارة عن ولاية عثمانية تتقاسم المنافع فيها العائلة الحاكمة باسم السلطان العثماني ومن حالفها من القبائل، التي توزّع الأرض في ما بينها على شكل أوطان. فالوطن هو وطن القبيلة، وليس وطن الدولة أو الأمة. وقد كانت الرابطة المشتركة هي رابطة الأخوة الدينية الإسلامية التي كانت جنينية في البداية، ثم تحوّلت إلى نوع من الانتماء العربي الإسلامي.

ولعل الدور البارز في ذلك التحوّل يعود إلى المؤسسة الزيتونية، المؤسسة الدينية القائمة على جامع الزيتونة، الذي تجاوز إشعاعه حدود تونس إلى آفاق أبعد. أشار أحد المدرّسين في تلك المؤسسة، وهو الفاضل بن عاشور، الرمز الديني والوطني، إلى أن الزيتونة مثّلت مركز الضمير الجمعي ورمز الهوية الحضارية العربية الإسلامية، مما كان له دور بارز في الدفاع عن هوية تونس العربية الإسلامية. ومن الأحداث التي عرفتها تونس تجسيماً للدفاع عن الهوية بمحتوياتها المشار إليها: أحداث الزلاج الدامية لسنة ١٩١١، بسبب ترسيم المقبرة الإسلامية المعروفة بالاسم نفسه في السجل العقاري للدولة الاستعمارية، وأحداث التجنيس لسنة ١٩٢٣، التي اندلعت بسبب سنّ قوانين تمكّن من اعتناق الجنسية الفرنسية من قبل تونسيين، والمؤتمر الأفخارستي لسنة ١٩٣٠، الذي كان يهدف إلى إحياء الوجود المسيحي في تونس، وقد مثّل ذلك أعلى درجات الهجوم على الهوية العربية الإسلامية للتونسيين.

لم يتوقف الجدل حول الهوية في تونس بعد نهاية الفترة الاستعمارية وظهور الدولة الوطنية سنة ١٩٥٧. فقد نشأت تلك الدولة على أرضية من الصراع بين تيارين في الحركة الوطنية، وفي الحزب الحر الدستوري، النواة الرئيسية في تلك الحركة؛ تيار **أول**، هويته عروبية، قائده بن يوسف، لا يرى الاستقلال إلا كاملاً وموحّداً في

كافة أقطار المغرب العربي، ويعتمد الكفاح المسلح أسلوباً لتحقيق ذلك؛ وتيار ثان، يقوده بورقيبة يعتمد سياسة الخطوة خطوة على قاعدة «خذ وطالب»، لكن دون أن يفكّ الارتباط مع الدولة الحامية فرنسا. ولمّا كانت الغلبة للتيار الثاني، فإن التعامل مع مقوّمات الهوية التونسية، أي العروبة والإسلام، كان براغماتياً قبل تركيز السلطة الجديدة نفسها، لكن ذلك تلاشى ليتحوّل إلى نوع من الوصم لكل ما له علاقة بالعربية لغة، والإسلام ديناً.

إن الإرث الذي تميّز بدونية الهوية العربية الإسلامية في تونس، خلال مرحلتين من تاريخها المعاصر، لم يمنع بعض المدافعين عن الهوية بتلك المضامين من اختراق بعض مؤسسات الدولة الناشئة، وتضمين رؤاهم في نصوصها الأساسية، مثل الدستور الذي أنهى وضعه سنة ١٩٥٩ المجلس القومي التأسيسي، وهو أول برلمان في تونس. وقد جاء في فصله الأول: «تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة، الإسلام دينها والعربية لغتها»، وكذلك الفصل الرقم ٣٧، الذي ينصّ على أن رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة، ودينه الإسلام. إلا أن التهميش المنظّم والمقصود للهوية في تونس، ومحاولة استبدالها بمضامين فرنكوفونية، وأخرى محلية هي أقرب إلى التقاليد والسلوكيات العامة والممارسات الثقافية، قد دفع النخب الفكرية والسياسية المشكلة للمجتمع المدني والسياسي، إلى رفض تلك التوجّهات التي تقوم على محاولة استبدال الهوية الحقيقية بأخرى مستحدثة. ولعل أكبر تعبير عن ذلك ما جاء بين دفتي نصّ تأسيسي ثان لا يقلّ أهمية عن الدستور، وهو الميثاق الوطني الذي وقّعت عليه الأحزاب والنقابات والجمعيات الوطنية سنة ١٩٨٨.

لقد عكس الميثاق الوطني رغبة في فكّ كامل للارتباط بالإرثين الاستعماري والبورقيبي، إذ نصّ صراحة على أن «هوية شعبنا عربية إسلامية متميّزة تمتد جذورها في ماضٍ بعيد». وأعاد الميثاق الوطني للغة العربية والدين الإسلامي الاعتبار، كما اعترف بانتماء تونس إلى الأمة العربية. وفرض قانون الأحزاب، الصادر سنة ١٩٨٨، على الأحزاب السياسية، الاعتراف بتلك المستويات من الانتماء، وأن تضمّنها في مواثيقها وبرامجها وأهدافها واستراتيجياتها. جاء ذلك في الفصل الثاني من القانون الذي نصّ على أن «الحزب السياسي يعمل في نطاق الشرعية الدستورية، وعليه أن يحترم ويدافع بصورة خاصة عن الهوية العربية الإسلامية». وهو ما يقودنا إلى النظر في تمثّلات الهوية وتطبيقاتها لدى الأحزاب السياسية في تونس.

ثانياً: الهوية التونسية في الخطاب السياسي

تجاذبت الفضاء السياسي التونسي أربع كتل رئيسية، منها ما يعود إلى بدايات العشرينيات من القرن الماضي، ومنها ما ظهر حديثاً:

١ ـ الكتلة **الأولى** ظهرت مع تأسيس الحزب الدستوري القديم بقيادة الإصلاحي عبد العزيز الثعالبي سنة ١٩٢٠. لقد كان ذلك الحزب يتمثل الهوية في بعديها اللغوي والديني دون تفضيل عنصر على آخر. لكن انضمام مجموعة من الشبان اللائكيين خرّيجي الجامعة الفرنسية، متشبّعين بالفكر الغربي الليبرالي، قد عجّل بتصدّع ذلك الحزب وانقسامه إلى حزبين، فحمل الثاني تسمية «الحزب الحر الدستوري الجديد» لحظة الانقسام والتأسيس سنة ١٩٣٤. إن تراكم إرث من الخلافات قد أظهر في النهاية أن الأمر لا يتعلق بخلاف شخصي أو اختلاف حول الزعامة، كما بدا لبعض الساسة والدارسين، وإنما يتعلق برؤيتين مختلفتين إلى حدّ التناقض في مسألة الهوية. فالجماعة القديمة تراها عربية إسلامية، كما أسلفنا، والجماعة الجديدة ترى أن هناك إمكانية للانفتاح على الغرب، ولا سيما فرنسا الدولة المستعمرة آنذاك، وتبنّي بعض منظومتها الرمزية، بما في ذلك لغتها، ومن ثمة الانخراط في لعبة دونية العربية. لقد تجدّد ذلك الانقسام مرة أخرى في وسط الخمسينيات من القرن العشرين، عندما دعا ابن يوسف، الأمين العام للحزب الدستوري الجديد، إلى الارتباط بالمشرق العربي وبمصيره، خاصة بعد أن حضر مؤتمر باندونغ في إندونيسيا، واحتكّ بجمال عبد الناصر وبالزعماء الجدد الذين تركوا بصماتهم على حقبة تاريخية بأكملها، في حين كان بورقيبة، رئيس الحزب، يردّد أن ما يربط تونس بالغرب أكبر مما يربطها بالعرب، وأن اجتياز البحر المتوسط أسهل من اجتياز الصحراء الليبية. انعكس هذا التوجّه على «حزب الدولة» في ما بعد، فجاءت سياسات بورقيبة وحكومته تجاه الهوية وقضاياها، مثل: التعريب، والوحدة العربية، والانتماء إلى جامعة الدول العربية، والقضية الفلسطينية، تنحو نحو التهميش، وإعادة إنتاج الدونية، وذلك طيلة ثلاثين سنة من الحكم. وقد حاول الحزب الدستوري إثر نهاية الحقبة البورقيبية، وبعد تغيير اسمه وإعادة رسم أهدافه واستراتيجياته، أن يعطي مكانة أكبر للهوية العربية الإسلامية، بل يعترف بها أيضاً هويةً لتونس، كما جاء في ميثاقه. لكن تسرّب بعض النخب الفرنكوفونية إلى أجهزة ذلك الحزب، وإلى مؤسسات الدولة، جعل تلك المهمة صعبة ومستعصية في أحيان كثيرة.

لقد ولدت أحزاب أخرى من رحم الحزب الدستوري نفسه منذ أواسط السبعينيات من القرن الماضي، من أبرزها حركتا الوحدة الشعبية، والديمقراطيون الاشتراكيون،

وهما حركتان أعلنتا موقفاً مغايراً من الهوية وقضاياها، فلم تجدا حرجاً من الاعتراف بأن تونس جزء من الأمة العربية، وبالتالي فإن كل القضايا التي تمسّ هذا الكيان هي بالضرورة قضايا تخصّ التونسيين. وهو ما تجسّد خاصة في الموقف من القضية الفلسطينية، والاعتداء على العراق سنة ١٩٩١، واحتلاله سنة ٢٠٠٣. ولم يشذّ الحزب الاجتماعي التحرّري الحديث التأسيس عن ذلك الموقف، فتدرّج في الإقرار بحقيقة الهوية في تونس على رغم طبيعته الليبرالية، فانعكس ذلك على مواقفه من القضايا الكبرى، مثل القضية الفلسطينية.

٢ ـ الكتلة السياسية **الثانية** هي الأحزاب القومية العربية، وهي عديدة، من ذلك التجمع القومي العربي، والاتحاد الديمقراطي الوحدوي، وغيرهما من التنظيمات التي وضعها خطابها في موقع الدفاع عن عروبة تونس، وما يرمز إليه ذلك من انخراط عفوي في الدفاع عن القضايا ذات الصلة. وقد طرأ تحوّل في مرجعيات بعض التنظيمات القومية ذات الخلفية الناصرية، فباتت تتبنّى خطاباً قومياً إسلامياً لا يفرّق بين العروبة والإسلام، فيعطيهما المكانة نفسها.

٣ـ الكتلة السياسية **الثالثة** المشتغلة في الحقل السياسي يمثلها التيار الإسلامي بمفهومه الواسع الذي ينقسم بدوره إلى مجموعة من التنظيمات، مثل حزب التحرير الإسلامي، والإسلاميون التقدميون، والمجموعات الجهادية، ومجموعات الدعوة. إلا أن التجربة الأهم هي تجربة حركة الاتجاه الإسلامي التي عرفت لاحقاً بـ «النهضة». ميزة هذه الحركة أنها بقدر ما دافعت عن هوية تونس الإسلامية منذ مراحل مبكرة من ظهورها، بقدر ما غيّبت انتماءها العربي، بل عادته أيضاً في مراحل عدة من تجربتها، بسبب خلفيتها الفكرية، التي قادتها إلى النظر إلى العروبة على أنها نوع من «العصبية المقيتة» التي يجب تركها، أو بسبب الصراع الذي عاشته الحركة مع التيارات القومية العربية، تأثراً بالصراع الدامي بين جمال عبد الناصر وحركة الإخوان المسلمين المصرية. وعلى عكس ذلك، كانت الحركة ترى في «الثورة الإيرانية» مثالاً لها، على الرغم من الاختلاف القومي والمذهبي. وهو ما تفطّن له بعض القادة الإسلاميين لاحقاً، دون أن يكون له تأثير بسبب غياب حركة «النهضة» عن الساحة السياسية بفعل علاقتها المتوترة مع السلطة في تونس منذ سنة ١٩٩١.

٤ ـ الكتلة السياسية **الرابعة** والأخيرة هي مجموع الأحزاب والتنظيمات اليسارية الماركسية، وهي كتلة خصبة بسبب توالدها وتفرّعها المستمرين. لقد عرف الموقف الماركسي من الهوية تدرجاً ملحوظاً. فبعد أن كان أول حزب ماركسي، وهو الحزب

الشيوعي التونسي، الذي غيّر اسمه لاحقاً إلى حركة التجديد، ينادي باندماج تونس في الأمة الفرنسية أيام الهيمنة الاستعمارية، وتبنّى الدعوة إلى التونسة الخالية من المضامين العربية والإسلامية، حتى إنه تحالف مع الحزب الدستوري الجديد عشية الاستقلال في الصراع ضد التيار اليوسفي المدعوم من مشائخ جامع الزيتونة وطلبته؛ طرأ تحول في مواقف ذلك الحزب، مما جعله يخصص حيّزاً لعروبة تونس في خطابه. إلا أنه بقي على موقفه السلبي من الإسلام بسبب صراعه مع التنظيمات الإسلامية، وبخاصة حركة النهضة، ووصفها بالظلامية والانحدار من القرون الوسطى. ولعل ما يلفت انتباه الدارس هو اشتراك أغلب المجموعات والتنظيمات الماركسية في تونس في الموقف من الهوية، على الرغم من اختلافها حول قضايا سياسية عديدة.

ثالثاً: الهوية التونسية في الخطاب النقابي

وعلى عكس الخطاب السياسي الذي تميّز بتدرج في إقراره بحقيقة الهوية، وتبنّيه للهوية العربية والإسلامية في تونس، فإن هذه المسألة كانت في صميم المعركة النقابية منذ نشأة أول حركة نقابية غير فرنسية، وهي جامعة عموم العملة التونسيين سنة ١٩٢٥. فقد خاطب زعيمها محمد علي الحامي العمال بلغتهم العربية، فقطع بذلك مع الفرنسية كلغة للتواصل بين النقابات الفرنسية والعمال. واستخدم في خطابه بعض القيم الإسلامية لحثّهم على التضامن والتآزر والتآخي والوحدة والنضال المشترك، إلا أن تلك التجربة قضي عليها في المهد بسبب عوامل عدة، منها ما تعلّق بتنظيم العمال التونسيين في غير النقابات الفرنسية، وهو ما أفرغ تلك النقابات من منخرطيها، ففقدت شرعية وجودها، ومنها ما تعلّق بإحياء فكرة الوطنية عن طريق ضمّ العمال التونسيين في نقابة وطنية خاصة بهم، وما يعنيه ذلك من إثارة لمسألة الهوية والخصوصية وتوظيفها في الحقلين النقابي والسياسي، ومنها ما تعلّق بظهور زعامة وطنية في الحقل النقابي لها تجربة سياسية بسبب الاحتكاك بقادة الدولة العثمانية قبل أن تحلّ دولة الخلافة، وكذلك الاطلاع على التجربة الغربية في مختلف المجالات، ولا سيما السياسية والنقابية منها.

لقد كانت مسألة الهوية في أولويات الحركة النقابية الكبرى التي ظهرت بعد ٢٠ سنة من إجهاض تجربة جامعة عموم العملة. فقد شهدت سنة ١٩٤٦ تأسيس الاتحاد العام التونسي للشغل على يد الزعيم النقابي فرحات حشاد. إن نشأة هذا الاتحاد في ظلّ الهيمنة الاستعمارية الفرنسية على تونس غيّرت طبيعة الحركة النقابية من حركة مطلبية صرفة إلى قوة وطنية تشتغل بالعمل السياسي، وتعمل على تحرير البلاد.

ولكن أبعاداً أخرى مثل الانتماء إلى المغرب العربي، وما يعنيه ذلك من تبني القضايا المرتبطة باحتلال أقطاره، خاصة في الجزائر والمغرب، والعمل على تأسيس حركة نقابية مغاربية، أصبحت جزءاً من برنامج ذلك الاتحاد. ولم يغفل الاتحاد عن الانتماء العربي، وعن القضايا المرتبطة بالهوية العربية، كما تمثلها في حقبات تاريخية مختلفة، ولعل أبرزها القضية الفلسطينية، واحتلال العراق بعد الاعتداء عليه ومحاصرته. ولكن التجربة اخترقها بعض «البرود السياسي» في بعض اللحظات التاريخية الفاصلة بسبب الارتباط بالجامعة العالمية للنقابات الحرة «السيزل» التي لم يخلُ نشاطها من تأثير غربي وصهيوني، أو بسبب الارتباط بالدولة، وبالتالي تحمّل وزر مواقف قادتها ومسؤوليها. والدليل على ذلك هو تبني الاتحاد موقف بورقيبة من القضية الفلسطينية، الذي عبّر عنه في أريحا سنة ١٩٦٥، وهو ما أدانته الأجيال النقابية اللاحقة واعتبرته موقفاً استسلامياً. ولما كانت قضايا الهوية في صميم الخطاب النقابي، فإن ذلك دفع بالمنظمة النقابية إلى تبنّي مختلف قضاياها، مثل قضية التعريب والمشاركة في الجدل الدائر حولها. لكن يبقى موقف الاتحاد العام التونسي للشغل من الإسلام متميّزاً بالغموض والضبابية، بسبب سيطرة نخبة لائكية ذات خلفية سياسية دستورية على العمل النقابي في البداية، وقد ورثتها النخب اليسارية الماركسية التي تقصي الدين من خطابها، على رغم أن الاتحاد يمثل شرائح اجتماعية واسعة من العمال والموظفين لا تخفي تديّنها. ولا شك في أن موقف الحركة النقابية من الدين جاء متأثراً بصراع النخب اللائكية مع حركة «النهضة» الإسلامية، وقد أعادت الرسوم المسيئة إلى الرسول (ﷺ) التي نشرت في بعض الصحف الغربية في السنوات القليلة الماضية، إلى الإسلام وهجه في خطاب بعض النقابات، ولا سيما نقابة التعليم الأساسي.

رابعاً: الهوية التونسية في الخطاب التربوي

تأثر الخطاب التربوي بدوره بالصراع السياسي الذي عرفته تونس في منتصف القرن الماضي. فجاء الإصلاح التربوي لسنة ١٩٥٨ حاملاً شحنة ذلك الصراع وخلفية المنتصرين فيه. لقد تبنّى ذلك المشروع تعريب التعليم، إلا أن الممارسة والتطبيقات جاءت نقيض ذلك، كما يذهب إلى ذلك بعض المختصين في تاريخ التربية في تونس، لتحتل الفرنسية مكانة كبرى في مؤسسات تعليمية كانت تعاني، إلى وقت قريب، هيمنة الاحتلال الفرنسي اللغوية، وسياساته التعليمية القائمة على الفرز النخبوي وإقصاء الغالبية العظمى من أبناء التونسيين.

في مقابل ذلك، تضمّن القانون التربوي لسنة ١٩٩١، الذي جاء بعد أكثر من ٣٠ سنة من ظهور المشروع الأول، بعض الفصول المتعلقة بطبيعة الهوية التي يرمي مهندسو القانون التربوي الجديد إلى تلقينها للناشئة. وقد جاء فيها أن الغايات التي يصبو إليها القانون تتنزّل في إطار «الهوية الوطنية التونسية»، و«الانتماء العربي الإسلامي»، و«تنمية الحس المدني والشعور بالانتماء الحضاري، وطنياً وعربياً وإسلامياً». لكن المفارقة برزت مع تطبيقات هذا القانون، إذ إن ما أعطي للفرنسية والإنكليزية من زمن مدرسي، ومن أهمية في مستوى لغة التدريس، يتجاوز بكثير ما أعطي للعربية، مما أدى إلى اختلال التوازن اللغوي لدى التلميذ التونسي، وجعل منه ضحية للسياسة التربوية، التي تثمّن اللغات الأجنبية وما تنتجه من ثقافة وانتماء أكثر من تثمينها للعربية وما يرتبط بها من انتماء وهوية. ولعلّ هذه المسألة تبرز بحدّة أكبر في برامج التعليم العالي، حيث لا مكان للعربية البتة في التخصّصات العلمية الصرفة، أما ما يخصّص لها في الآداب والإنسانيات فهو جزء ضئيل من الزمن الدراسي الجامعي، ذلك أن تلك الاختصاصات تدرّس من قبل مدرّسين هم في غالبيتهم من خريجي الجامعات الفرنسية. وقد كرّس ذلك الفكرة الشائعة بأن العربية ليست لغة علم.

خامساً: الهوية التونسية في الخطاب الطلابي

تبرز الهوية كمسألة مركزية في خطاب وممارسة حركة اجتماعية أخرى لا تقل أهمية عن الحركة النقابية، هي الحركة الطلابية. وقد عرفت تلك الحركة تجربتين رئيسيتين في التنظيم والفعل الطلابي:

١ ـ التجربة **الأولى** هي لمنظمة «لجنة صوت الطالب الزيتوني»، التي انطلقت سنة ١٩٥٠ وتوقفت سنة ١٩٥٦. لقد ظهرت لجنة صوت الطالب الزيتوني في فضاء جامع الزيتونة من أجل الدفاع عن مصالح الطلبة الزيتونيين ومطالبهم في تعليم عصري، على غرار بقية أنماط التعليم المنتشرة في تونس، ولا سيما الفرنسي منه، دون أن يكون ذلك مناقضاً لتوجّهات اللجنة في دعم الهوية العربية الإسلامية والتصدّي لمحاولات مسخ الشخصية الوطنية. لقد وجدت لجنة صوت الطالب الزيتوني نفسها في مواجهة الإدارة الاستعمارية، وكذلك بعض الأحزاب اللائكية، مثل الحزب الحر الدستوري الجديد، والحزب الشيوعي، وخاصة أنها كانت تشكّل منبتاً يدعم بالبشر والكفاءات القوى الداعمة للهوية بمضمونها العربي الإسلامي، مثل الحزب الدستوري القديم وجماعة الأمانة العامة.

٢ ـ التجربة **الثانية** ارتبطت باسم الاتحاد العام لطلبة تونس، وميزته أنه نشأ في أروقة الجامعة الفرنسية سنة ١٩٥٣، قبل توطينه محلياً بداية من سنة ١٩٥٤. ولما كان الاتحاد هو إحدى «المنظمات القومية» التابعة للحزب الدستوري الجديد، شأنه في ذلك شأن منظمات أخرى، مثل «الاتحاد التونسي للصناعة والتجارة»، و«الاتحاد القومي للمرأة»، فإن خطابه نحو الهوية اتجه إلى تبنّي التونسة المطلقة بخصوصياتها المحلية، كمضمون وحيد لتلك الهوية. إلا أن ذلك لم يدم طويلاً، حيث انخرط بعض المجموعات الطلابية اليسارية والقومية العربية في أنشطة المنظمة الطلابية، واخترق هياكلها في أواسط الستينيات من القرن الماضي على خلفية السيطرة عليها. لكن ذلك أدى إلى أزمة دامت سنوات طويلة، تم خلالها تعليق أنشطة الاتحاد ما بين سنتي ١٩٧١ و١٩٨٨. التاريخ **الأول** يحيل على تعطل المؤتمر الثامن عشر وعدم إنهائه أشغاله، أما التاريخ **الثاني** فيرمز إلى استئناف ذلك المؤتمر في صيغته الاستثنائية الخارقة للعادة، التي تمت المطالبة بها طيلة تلك الفترة التاريخية. وعلى عكس المؤتمر الأول، الذي ضم طلبة دستوريين وآخرين يساريين وقوميين، فإن مؤتمر سنة ١٩٨٨ لم تحضره سوى المجموعات السياسية الطلابية اليسارية وبعض العناصر القومية المستقلة، التي لم تكن تمثل تياراً بعينه. وهنا يظهر كيف تحوّلت المنظمة الطلابية من لونها الدستوري إلى لونها اليساري، مما سيؤدي إلى تحول في لون الهوية.

لقد كانت الوطنية طيلة فترة الخمسينيات والستينيات في خطاب الاتحاد تعني الولاء لحزب السلطة وتبنّي خطابه ومواقفه بما في ذلك تلك المتعلقة بالهوية. فإذا بها تتغيّر لتصبح الوطنية هي العداء لذلك الخيار، ووصمه بمختلف النعوت، ووضعه موضع المساءلة التاريخية. وبالتوازي مع ذلك، برز خطاب جديد يعطي مضامين مختلفة للوطنية والهوية، تحيل على أبعادها العربية وما ارتبط بها من مسائل، ولا سيما القضية الفلسطينية، التي كانت تخصّص لها لائحة خاصة بها في جلّ المؤتمرات، هي لائحة الصراع العربي ـ الصهيوني. لكن يبقى الغموض يكتنف المقوّم الثاني في الهوية الوطنية في تونس، وهو الإسلام. وتجربة الاتحاد العام لطلبة تونس في هذا المستوى شبيهة بتجربة الاتحاد العام التونسي للشغل، حيث انتقل خطابه من تأثير النخب اللائكية الدستورية إلى النخب اليسارية الماركسية.

لقد حظيت الهوية باهتمام النخبة في تونس، فكانت محلّ جدل دائم واختلاف مستمر، مرتكز ذلك الازدواجية اللغوية الناجمة عن الاحتلال الفرنسي. وهذه الازدواجية لم تنته مع ذلك الاحتلال، وإنما تواصلت في ظل الدولة الوطنية، كما

أسلفنا. فكانت النتيجة أن تبنّى كثير من النخب تلك الازدواجية، بل إن بعضها لم يكن يخفي اعتزازه بالانتماء إلى اللغة الفرنسية وحقلها الثقافي، في مقابل عدائه للانتماء العربي والإسلامي. إن المضامين التي قدمها بعض النخب بديلاً لذلك الانتماء، هي: «القومية التونسية»، و«الأمة التونسية»، و«الشخصية التونسية». وكان رموز هذا التوجه عديدين، من ذلك بعض المؤرخين، مثل: البشروش، وشاطر، والبعض الآخر من ساسة «الدولة البورقيبية»، مثل البشير بن سلامة، وهو الأهم في ما أنتج فكرياً، وما تم بلورته من مفاهيم. وهؤلاء ينتمون إلى فترة السبعينيات من القرن الماضي، وقد كانت كتاباتهم محدودة الرواج بسبب القاعدة الأيديولوجية الهشّة التي كانوا يعتمدونها، مما قطع مع ذلك الاتجاه في نهاية الفترة البورقيبية، ومع توقيع قوى المجتمع المدني الميثاق الوطني. لكن حمّى الترويج لـ«الهوية القومية التونسية» انبعثت فيها الروح بداية من أواسط التسعينيات مع كتّاب أمثال القانوني عياض بن عاشور في مقال يحمل الاسم نفسه، والمؤرخ الهادي التيمومي في كتابه: **تونس، ١٩٥٦ ـ ١٩٨٧** الصادر سنة ٢٠٠٦[1]. لكن هذه المؤلفات والأعمال لم تضف شيئاً يميّز الكتابات السابقة، بل إن بعضها اعتبر أن «اللهجة العامية التونسية» هي ميزة الهوية القومية التونسية، وهي أطروحة هشّة وقديمة، إلى درجة أن صاحبها لم يكتب عملاً واحداً من أعماله الكثيرة بتلك «اللغة التونسية» المتميزة على حدّ قوله. أما البعض الآخر، فقد ذهب مذهباً قديماً محدّداً الهوية بالدولة، مقارناً بين تونس وفرنسا، وهي أطروحة دحضها عالم الاجتماع الفرنسي بورديو عندما ربط بين هوية الدولة وموازين القوى في داخلها، إذا كان مجتمع الدولة يتضمن هويات متعدّدة، ولا تصحّ في حالة تونس لأن خصائص الهوية تتجاوز حدود الدولة إلى جماعات أخرى خارجها.

لم يغفل جدل الهوية في أوساط النخب عن مسألة التعريب، حتى إنها احتلت مكاناً مركزياً في ذلك الجدل، منذ أن أثمرت المدرسة الفرنسية أول جيل لها في بداية العهد الاستعماري. وقد برزت أطروحات ووجهات نظر عديدة في أوساط النخبة طيلة قرن من الزمان، منها ما ذهب إلى حدّ اعتبار العربية عاجزة عن أن تكون لغة علم وتعليم البتة، وهي وجهة نظر النخبة الفرنكوفونية، لأنها تعلم أن الفرنسية هي البديل، ومنها من اعتبر «أن العربية هي لغة الجماهير العربية الوحيدة، خلافاً للنخب الفكرية والسياسية التي يمكنها الاتصال بلغة أجنبية»، وهي وجهة نظر الطاهر لبيب.

***

(١) الهادي التيمومي، **تونس، ١٩٥٦ ـ ١٩٨٧** (صفاقس: دار محمد علي الحامي، ٢٠٠٦).

وفي الخاتمة نجيب عن سؤال: هوية نخبة أم هوية مجتمع؟ للقول: إن الهوية في تونس، عبر حقبات عديدة من تاريخها المعاصر، مثّلت معركة حقيقية بين نخبة الجماهير التي تتمثّل الهوية، كما يتمثّلها عامة الناس، عربية ـ إسلامية، ونخبة تعبّر عن نفسها، وهي تشحن الهوية بالمضامين التي تبتغيها، فيمكن أن تكون فرنكوفونية أو متوسطية أو أفريقية، أو حتى رومانية أو قرطاجية قديمة.. لكن لا ينبغي أن تكون عربية إسلامية.

الفصل الخامس عشر

الهوية العربية في المنهجية اللبنانية الجديدة: مقومات وخصائص (مادة التربية الوطنية والتنشئة المدنية أنموذجاً)(*)

أحمد مفلح(**)

تعتبر مسألة هوية لبنان العربية من أكثر المسائل خلافية بين اللبنانيين، ولهذا كانت المناهج المدرسية والسياسة التربوية تسقطها من أهدافها الأساسية مع كل إصلاح تربوي يحصل في لبنان، وتحديداً منذ إعلان دولة لبنان الكبير عام ١٩٢٠، وبعد الاستقلال عام ١٩٤٣، على الرغم من التغيرات السياسية والإصلاحات التربوية التي حصلت أكثر من مرة. ويعود هذا الأمر إلى سببين، **الأول** اجتماعي سياسي يقوم على الانقسامات الداخلية الطائفية وعلاقاتها مع الغرب، وموقفها من الانتماء العربي باعتباره هوية وحضارة ولغة وتاريخاً ومصيراً مشتركاً، الأمر الذي ترك آثاره السلبية في البنية المجتمعية اللبنانية. **والثاني** يتعلق ببنية النظام التعليمي في لبنان، هذه البنية التي تقوم على ثنائية التعليم الرسمي، والتعليم الخاص المرتبط في معظمه بالإرساليات الأجنبية والطوائف، وبالتالي يتمتع باستقلالية في اختيار المناهج والسياسة التربوية بحرية يكفلها الدستور (المادة العاشرة)، وتغيب عنه الرقابة الرسمية كلياً.

(*) في الأصل نُشِرَ هذا البحث، في: **المستقبل العربي**، السنة ٣٠، العدد ٣٤٦ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧)، ص ٢٥ ـ ٤٣.

(**) باحث فلسطيني.

من المعروف أن المضمون الأساس للتربية والتعليم هو تكوين القدرات والمؤهلات الاجتماعية. فمن خلال التعليم يحصل الناس على المعارف، ومن خلال التربية تنمو الخصال الباطنية ووعي الذات، فتنمو القناعات والمبادئ الأخلاقية والقيم والنزعات والبواعث وسمات الطبع والقدرة على تحمل المسؤولية وعلى اتخاذ القرارات المستقلة والدخول بالتالي في علاقات مع الآخرين ومع الطبيعة. إذ من دون التربية تتعذر الحياة في المجتمع، فالتربية باختصار هي عملية إعداد الفرد لمتطلبات الحياة. أي أن التربية هي العملية التي يكتسب المواطن بها ثقافة قومية وطريقة حياة، أي النظام المجتمعي الذي تقوم الجماعة عليه لتحافظ على نفسها. إذاً، التربية محكومة للقوى السياسية والاقتصادية السائدة في المجتمع في مرحلة ما[1].

إشكالية الدراسة

جاءت عملية الإصلاح الأخيرة للتربية في لبنان (المنهجية الجديدة) عام ١٩٩٥ منسجمة مع ما جاء في وثيقة الوفاق الوطني عام ١٩٨٩، التي وضعت حداً لهذه الأزمة، وحملت بنوداً سياسية واجتماعية وتنموية وإدارية وتربوية ووطنية تم إدخالها في مقدمة الدستور. ومن بين ما جاء في هذه الوثيقة «أن لبنان عربي الهوية والانتماء، وهو عضو مؤسس وعامل في جامعة الدول العربية، وملتزم بمواثيقها...». وأبرز ما تضمنته على الصعيد التربوي هو العمل على توحيد كتابَي التربية الوطنية والتاريخ، فصدر الأول ولم يتم الاتفاق على الثاني، الأمر الذي يؤكد أثر المتغيرات المجتمعية في مناهج التعليم.

ما يهمنا في دراستنا هذه هي قضية الهوية العربية في المنهجية الجديدة من خلال توحيد مادة **التربية الوطنية والتنشئة المدنية**، التي تجسد أنموذجاً حياً لهذه العلاقة بين البنية المحيطة ومناهج التعليم. فمرحلة ما قبل اتفاق الطائف (١٩٨٩) تبدو مختلفة في الشكل والمضمون عن مرحلة ما بعد الطائف وإقرار المنهجية الجديدة (١٩٩٧) لناحية موضوع الانتماء العربي للبنان.

بالإجمال هناك تشابك في هذه المسألة ولّد هزّات كبيرة في البلد. فكيف قدّمت المنهجية الجديدة هذه المسألة الإشكالية؟ وكيف قدمت المناهج الجديدة فكرة الهوية العربية من خلال مادة **التربية الوطنية والتنشئة المدنية**، الرسمية والموحدة، باعتبارها

---

(١) محمد جواد رضا، **العرب والتربية والحضارة: الاختيار الصعب**، ط ٣ مزيدة ومنقحة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٣٠.

حقلاً لدراستنا؟ وكيف بلورت مسألة الانتماء العربي؟ وكيف يمكن للنشء الجديد تجاوز هذه الأزمة من خلال هذا الكتاب؟

ولتعميق هذه الإشكالية يمكن إثارة الأسئلة التالية:

ـ كيف قدّمت هذه المادة مفهوم الهوية العربية؟

ـ كيف بلورت المادة المذكورة مفهوم الانتماء العربي؟

ـ ما هي المجالات التي من خلالها يتم توصيل هذه المفاهيم؟

ـ ما هي الموضوعات التي تبرز فكرة الانتماء والهوية؟

ـ إلى أي حد يعتبر ما هو موجود في هذه المادة قابلاً للحياة والاستمرار في ضوء التغيرات التي حصلت في لبنان بعد وثيقة الوفاق الوطني (الطائف ١٩٨٩). وإلى أي حد هو قادر على الصمود في وجه المؤثرات الأخرى في تربية النشء، مثل الأسرة والإعلام والبيئة والصحبة... وغيرها؟

أولاً: المجتمع والتربية في لبنان

كثيراً ما يوصف المجتمع اللبناني بالمجتمع الفسيفسائي، كما يشير الباحث الاجتماعي حليم بركات، أي المجتمع الذي تتعدد فيه وتتنوع الانتماءات والعصبيات القبلية والطائفية والعرقية، فالمجتمع الفسيفسائي «هو المجتمع غير المتجانس الذي يتألف من جماعات عدّة تغلب هويتها الخاصة على الهوية العامة، وتتصف العلاقات في ما بينها بالتراوح بين عمليتي التعايش وعدم القدرة على التفاهم حول الأسس التي تقوم عليها بنية المجتمع»(٢).

وفي مثل هذه الحالة كثيراً ما يكون لبعض هذه الجماعات مرجعيتها السياسية والاقتصادية والثقافية، وحتى الروحية خارج المجتمع، الأمر الذي يرسخ الانقسامات بين هذه الجماعات، إضافة إلى التفاوت والفروق في المواقع والحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والمكانة الاجتماعية، فتختلط الفروق الطبقية بالفروق في الهوية، التي تعني وعي الذات والانتماء إلى وطن وأمة.

---

(٢) حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٢٨.

وهذا يعني أن بنية المجتمع اللبناني تتشكل حول التناقضات أكثر مما تتشكل حول التكامل العضوي، ويتمثل هذا التوجه أكثر ما يتمثل في النظام السياسي الطائفي الذي عمل بدروه على تعزيز الواقع الطائفي والفروق المتصلة به والمنبثقة في بعض مظاهرها منه هو بالذات. فإذا كانت هوية أي بلد مرتبطة بنظرة أبنائه إلى تراثه التاريخي، «فاللافت عند اللبنانيين أن لا تاريخ لهم متفق عليه، وتعتبر كل الفئات الدينية اللبنانية نفسها أنها كانت ضحية هذا التاريخ، ولم تنل ما تحققه من الحقوق والمزايا، نظراً إلى أمجادها ودورها في بناء لبنان»[٣].

إن فسيفسائية المجتمع اللبناني لا تتوقف عند الخلاف على التاريخ فقط، بل هي واضحة في أكثر من مجال، بدءاً بالتاريخ والانتماء والهوية، إلى الامتيازات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، إلى الثقافة والحضارة. ويمكن تخليص هذه الخلافات على الشكل التالي:

١ ـ الخلاف حول التاريخ

من الصعوبة بمكان الإمساك بتاريخ موحَّد للبنان وإخضاعه للضوابط العلمية، كون عملية التأريخ في لبنان تتأثر إلى حد بعيد بالأيديولوجيات السائدة، فضلاً عن تأثرها بالأساطير والخرافات الكثيرة التي حاكتها وتحيكها كل طائفة من الطوائف كي تستولد، أو تعيد إنتاج نصها التاريخي ذي السمات الحضارية والثقافية التي تميزها عن الطوائف الأخرى. إذ بات لكل جماعة طائفية لبنانية ذاكرتها المخصوصة المستمدة من تاريخها الطائفي، المناطقي، المختلف، أو المنفصل عن تاريخ الجماعات الأخرى.

٢ ـ الخلاف حول الانتماء العربي

يعتبر هذا الخلاف، إلى جانب الخلاف حول التاريخ والخلافات الطائفية، من أعقد المشاكل في لبنان، والتي تنبثق عنها المشاكل الأخرى كلها، الثقافية والتاريخية، وحتى السياسية والتربوية. فهذا الخلاف يتعلق بهوية لبنان، وبالتالي كينونته ووجوده، وعلى الرغم من بت هذا الأمر وحسمه في وثيقة اتفاق الطائف، حول انتماء لبنان وهويته العربيين، فقد بقي الانقسام بين اللبنانيين حول الهوية يتمظهر من خلال:

---

(٣) جورج قرم، **مدخل إلى لبنان واللبنانيين تليه اقتراحات في الإصلاح** (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٦)، ص ٢٠.

ـ **فريق مؤمن بعروبة لبنان**: وهو يرى أن لبنان أثبت عروبته منذ أمد طويل في الحقل الثقافي والسياسي والدولي والاجتماعي.

ـ **فريق غير مؤمن بعروبة لبنان**: يرتكز هذا الفريق على أسس نظرية عدة، أهمها أسس الأرض واللغة والحضارة والتاريخ. «فلبنان، جغرافياً، قائم في حد ذاته، ولا وحدة جغرافية أو سياسية بينه وبين سائر دول المنطقة...واللغة اللبنانية أصلاً، هي الفينيقية، أي اللبنانية العامية اليوم. أما حضارة لبنان فهي «لبنانية»، لا عربية، ولا غير عربية، وتنبثق عن ستة آلاف سنة من التراث التاريخي العريق»(٤).

ويُستنتج من هذا الملاحظات التالية:

ـ إن اللبنانيين لم يتفقوا بعد على هوية لبنان العربية، فهناك من يعتبر نفسه عربياً وجزءاً من الأمة العربية بتاريخها وأرضها وتراثها ولغتها، وهناك من يعتبر نفسه غير معني بهذا الانتماء نهائياً، بل إن للبنان قوميته وحضارته وثقافته.

ـ إن اللغة ليست عاملاً من عوامل القومية العربية، فقد يتحدث بها البعض ويكتب، ولكن هي نتيجة ظروف تاريخية وليست بالضرورة عاملاً قومياً، وهناك من يغالي بالدعوة إلى التخلي عنها.

ـ سيتبين عند المسلمين في لبنان، أو بعضهم، أنهم كانوا مع الهوية العربية، ولكن ضد مقولة «القومية» بل من منطلق الوحدة الإسلامية، باعتبار أن «القومية» بدعة أوروبية.

٣ ـ السياسة التربوية في لبنان

نتشارك هنا مع الباحث جان شرو في دراسته للمنهجية القديمة، حيث قال عام ١٩٧٣: «للأسف، بإمكاننا الإجابة مباشرة بأنه ليس هناك من سياسة تربوية واضحة المعالم في لبنان، بل هنالك سياسات تربوية تختلف مراميها وأهدافها باختلاف القيمين على الأمور التربوية والتعليمية في لبنان، سيما في القطاع الخاص، حيث تتباين الأهداف التربوية نتيجة لتأثير قوى خارجية متمثلة بدول بكل معنى الكلمة... ويبقى التأثير اللبناني ضائعاً تائهاً، ليس له من هوية محددة المعالم، حتى في القطاع العام ليس للدولة من سياسة تربوية معينة أساسها التخطيط والبرمجة، وجعل التعليم في خدمة الاحتياجات

---

(٤) انظر: وليد فارس، «أية عروبة في لبنان؟: صراع التيارات الفكرية حول هوية لبنان القومية،» **حاليات** (مركز التوثيق والبحوث اللبناني)، السنة ٥، العدد ٢٣ (صيف ١٩٨١)، ص ٢٢.

الاجتماعية والاقتصادية والوحدوية في الوطن، بل إن هذه السياسة هي سياسة عشوائية تتكيف بحسب الظروف والأحداث، وهذا الواقع أدى إلى نتائج سلبية، أبرزها عدم تكيف التربية والتعليم مع المتطلبات الاقتصادية والاجتماعية»[5]. فكل طائفة تنقل إلى نشئها تراثها وهويتها الخاصة لتعيد إنتاج ثقافتها وهيمنتها ضمن الطائفة الواحدة، الأمر الذي يهمش دور التربية في تشكيل المجتمع وتكوين أفراده.

ثانياً: مقومات الهوية وتعريفها، مقاربة تحليلية

ستتوقف عند معالجة المحاور التالية في كتاب **التربية الوطنية والتنشئة المدنية**، باعتباره كتاباً موحداً وصادراً عن وزارة التربية:

ـ مقومات الهوية العربية، أي اللغة، التاريخ، التراث، التكامل الاقتصادي، الأماني المشتركة.

ـ مضامين الهوية العربية وخصائصها.

جاء في **كتاب الصف الرابع** أن الروابط العربية هي: «التاريخ واللغة والتراث المشترك، والتقاليد القائمة على الكرم والشجاعة والوفاء»[6].

أما موضوع الهوية فيحضر في المحور السادس من **كتاب السنة التاسعة**[7]، ويمكن أن نتبين في هذا المحور الأهداف المبتغاة من جهة، والدروس التي توزعت من جهة ثانية.

في مسألة الأهداف جاء في هذا المحور أن الأهداف تتلخص بالتالي:

ـ التعرّف إلى مقومات الهوية العربية.

ـ إدراك مضامين الهوية العربية.

ـ وعي أن الهوية العربية أساس العمل العربي الموحّد.

---

(٥) جان شرو، معد، **السياسة التربوية في لبنان** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٧٣)، ص ١. (موجود في مكتبة معهد العلوم الاجتماعية ـ الفرع الأول).

(٦) المركز التربوي للبحوث والإنماء، **التربية الوطنية والتنشئة المدنية: التعليم الأساسي، السنة الرابعة، الكتاب المدرسي الوطني، المناهج الجديدة**، ط ٣ (بيروت: وزارة التربية والتعليم العالي، المركز، ٢٠٠٤)، ص ٥٢.

(٧) المركز التربوي للبحوث والإنماء، **التربية الوطنية والتنشئة المدنية: التعليم الأساسي، السنة التاسعة، الكتاب المدرسي الوطني، المناهج الجديدة**، ط ٥ (بيروت: وزارة التربية والتعليم العالي، المركز، ٢٠٠٥)، ص ١٠٨.

١ ـ تعريف الهوية

يعرّف كتاب السنة السابعة من مادة **التربية الوطنية والتنشئة المدنية** الهوية بأنها: «مجموعة مقوّمات تميز جماعة من البشر، وتشتمل على صفاتها الجوهرية التي تبرز خصوصيتها، كاللغة والتاريخ، والتراث والفنون والأماني المشتركة»[٨].

منذ البداية يثير هذا التعريف المقتضب للهوية الكثير من الغموض والالتباس، خصوصاً في مجتمع «فسيفسائي» مثل المجتمع اللبناني تكثر فيه الانتماءات الفئوية والطائفية والعائلية، حيث لكل طائفة تقريباً خصوصيتها وتاريخها وتراثها وفنونها وأمانيها المشتركة، وربما أسماء أبنائها، وسياستها التربوية. فكيف سنحقق الهوية العربية؟

من هنا، وفي أسوأ الأحوال سيبقى تعريف الهوية، الذي لم يتكرر أصلاً طيلة السنوات الدراسية كلها، مبهماً وضبابياً عند النشء اللبناني الذي لم ولن تتكرر معه هذه الكلمة بمعنى الهوية العربية طيلة الاثنتي عشرة سنة في المدرسة، وإن كانت ستتكرر على مسامعه بمعنى «الهوية الوطنية»، بعد سنتين دراستين، أي في السنة السابعة، حيث الهوية ستعني: «حقيقة الشخص المطلقة التي تشتمل على صفاته المميزة». والهوية الوطنية «تعني ارتباط اللبناني بأرض وطنه لبنان، وبأهله ومكانه، ولغة أجداده، وبانتمائه العربي، حيث إن وطنه لبنان عربي الهوية والانتماء. والهوية ديمومة وخلق مستمر للوطن. وتتجلى في العادات والتقاليد اللبنانية العربية، وفي المصالح والتطلعات المشتركة لأبناء الوطن الواحد، تلك التي ترعاها السلطة المركزية القادرة والعادلة، الساهرة على تنظيم علاقة المواطنين بأرضهم وإخوانهم في الوطنية وبمؤسسات وطنهم العامة والخاصة»[٩].

ولهذا، إذا قابلنا هذه التعاريف الثلاثة بعضها ببعض نكون أمام ثلاثة أشكال:

ـ الهوية العربية، وهي مجموعة مقومات تميز جماعة من البشر من حيث اللغة والتاريخ والتراث والأماني المشتركة.

ـ الهوية الشخصية، وهي حقيقة الشخص المطلقة وصفاته المميزة.

---

(٨) المركز التربوي للبحوث والإنماء، **التربية الوطنية والتنشئة المدنية: التعليم الأساسي، السنة السابعة، الكتاب المدرسي الوطني، المناهج الجديدة** (بيروت: وزارة التربية والتعليم العالي، المركز، ٢٠٠٥)، ص ٩٧.
(٩) المصدر نفسه، ص ٩٨.

ـ الهوية الوطنية، وهي الارتباط بالأرض والسكان ولغة الأجداد... إلخ.

والملاحظ أن كل شكل من هذه الأشكال الثلاثة لا يشكل تعريفاً محدداً للهوية باعتباره مصطلحاً يمكن أن يضاف إلى معارف التلميذ، مع التأكيد مرة أخرى أن هذا المصطلح لا يتكرر سوى مرة واحدة في السنة الخامسة وأخرى في السنة السابعة. إذ يبدو من هذه التعاريف الثلاثة أن هناك تبايناً نابعاً من البعد المزدوج للهوية، ما بين المكوّن الفردي والمكوّن الجماعي. والنظر إلى الهوية من خلال بعدها الفردي يقود إلى القول بوجود كائن مطلق غير متغير في الزمان، مع ما يعنيه هذا الموقف من ملابسات. أما القول في حالة النظر إليها من جهة دلالتها الاجتماعية فإن الإشكال يصبح على درجة أعقد، إذ من المستحيل أن يكون أفراد مجموعة ما متماثلين كلياً، وبالتالي يتقاطعون حول الهوية نفسها[١٠].

إن مفهوم الهوية ينطلق في ثقافتنا العربية من الآخر «هو» وليس من «الأنا»، فالإحساس بالذات في ثقافتنا العربية ينطلق من تحديد هوية الآخر، سواء أكان في الداخل أم في الخارج[١١].

والهوية، باعتبارها أمراً موضوعياً وذاتياً معاً، هي وعي الإنسان وإحساسه بانتمائه إلى مجتمع أو أمة أو جماعة أو طبقة في إطار الانتماء الإنساني العام، «إنها معرفتنا بما، وأين، نحن، ومن أين أتينا، وإلى أين نمضي، وبما نريد لأنفسنا وللآخرين، وبموقعنا في خريطة العلاقات والتناقضات والصراعات القائمة»[١٢].

وهذه الهوية لا تنشأ من مجرد التشابه في السمات، كما جاء في التعاريف الثلاثة السابقة، بل تتصل أيضاً بطبيعة التناقضات والصراع القائم لحل هذه التناقضات من منظار التكامل الدائم على احترام مبدأ تبادل المصالح. ولهذا يكون من الضروري الاعتراف بأهمية الفروق وليس التنكّر لها على حساب القضية العامة والمصالح المشتركة، ولكن هذا «التمايز» لا يعني «التمييز»، والامتثال القسري لطبقة على طبقة، أو جماعة على أخرى. لأن من أهم أسس الهوية القومية، أو الوطنية هو الاقتناع بالولاء، وهذا الاقتناع يقوم على الاعتراف بـ «الآخر»، وحل التناقضات، المعترف بها،

---

(١٠) رشيد عمارة ياس الزيدي، «أزمة الهوية العراقية في ظل الاحتلال،» **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العدد ١٤ (ربيع ٢٠٠٧)، ص ١١.

(١١) **المنجد في اللغة والأعلام** (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦)، ص ٨٧٨ ـ ٨٧٩.

(١٢) بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، ص ٦٢.

حلاً عادلاً، وديمقراطياً. فالمطلوب أولاً الاعتراف بأن هناك خصوصيات قد تكون دينية، أو مذهبية أو مناطقية، أو إثنية، ولكن كلها مصهورة في بوتقة واحدة هي الهوية العربية أو القومية.

إن وضعاً مثل المجتمع اللبناني، ينقسم فيه أبناؤه إلى أكثر من ثماني عشرة طائفة، ووقعت فيه حرب أهليه لأكثر من خمسة عشر عاماً، وتتجذر فيه الازدواجية التربوية واللغوية والانتماء إلى حضارة موحَّدة، والموقف من العروبة، وغيرها من الانقسامات، هل يمكن أن نقنع التلميذ بهذه الهوية العربية لمجرد أنها ذُكرت في درس واحد، ولمرة واحدة، خلال سنواته الدراسية، وبتعريف يلغي ما يكون قد نشأ عليه من تربية طائفية ومذهبية وعشائرية؟ وهل ثمة ما يضمن إيصال هذه المعلومة عن طريق المعلم الذي يشتمّ رائحة إلغاء هويته الأضيق ضمن الجماعة، وقد تكون تربيته وهويته لا تعترفان أصلّا بهذه الجماعة القومية؟ ولماذا هذا الإنكار للواقع اللبناني الموجود والمتجذّر والمعروف عند الجميع أن فيه انتماءات متعددة؟ فهل نكران الواقع يلغيه؟ ومن الناحية الإدارية التربوية، هل جرى التحقق من وصول هذا الهدف إلى التلميذ، في ظل غياب كلّي لآلية الرقابة على المدارس الخاصة، والرسمية أيضاً من ناحية عملية لا نظرية؟

الخلاصة التقويمية التي يُمكن التوصّل إليها في هذا المجال هي أن هذا الهدف لا يصل إلى تلامذة لبنان جميعهم في المستوى نفسه، فقد يقدمه بعض المعلمين الذين يحملون الفكر القومي العربي، ولكن هناك من سيسقطه، لأن هذا التعريف المُبهم للهوية العربية قد يُربك المعلم في نقله وتفسيره، كما سيربك التلميذ نفسه عند دراسته وتخيّله واستيعابه، ولأنه في الوقت نفسه، لم يكن موضوعياً مع التلميذ والمعلم اللذين يريان الانقسام المجتمعي اللبناني ويعيشانه، وبالتالي أسقطهما بطريقة فيها الكثير من الإلغاء والامتثال القسري لهوية غريبة عن المعلم نفسه وربما الأهل، والمدرسة، والبيئة، والكتب المدرسية الأخرى.

٢ ـ مقومات الهوية العربية

تتكرر مقومات الهوية العربية في الكتب الأربعة، وتشتمل على محاور عن الانتماء العربي، وذلك كما يبين الجدول الرقم (١٥ ـ ١):

الجدول الرقم (١٥ ـ ١)

مقومات الهوية العربية

الصف / العوامل	الرابع	السادس	التاسع	الثاني ثانوي	المجموع
اللغة	٥	٦	٩	٣	٢٣
التاريخ	١	٢	٤	٣	١٠
التراث	٢	٢	٥	-	٩
الفنون	-	-	١	-	١
الأماني المشتركة	-	٢	٣	١	٦
التكامل الاقتصادي	-	-	٢	-	٢
التقاليد والعادات	١	١	-	١	٣
وحدة المصير	١	-	-	-	١
صلة القربى	١	-	-	-	١
العلاقات الاجتماعية	-	١	-	-	١
الجغرافيا	-	-	-	٢	٢
الأمن القومي	-	-	-	١	١
المصالح المشتركة	-	-	-	٢	٢
التحديات المتنوعة	-	-	-	٢	٢

قبل الدخول في قراءة هذا الجدول لا بد من التذكير بأن هذه المقومات لم تذكر في الكتب الأربعة بأنها مقومات للهوية العربية، فكما ذكرنا سابقاً، لم تُذكر «الهوية العربية» سوى مرة واحدة في **كتاب الصف التاسع**، ولهذا جاءت هذه المقومات تحت عناوين مختلفة في محاور الانتماء العربي، وذلك على الشكل التالي:

ـ في الصف الرابع: جاءت هذه المقومات تحت عنوان «ماذا يجمعنا مع الأشقاء العرب؟»[١٣].

(١٣) المركز التربوي للبحوث والإنماء، **التربية الوطنية والتنشئة المدنية: التعليم الأساسي، السنة الرابعة، الكتاب المدرسي الوطني، المناهج الجديدة**، ص ٥٣.

- في الصف السادس: «الروابط العربية المشتركة»[١٤].

- في الصف التاسع: «مقومات الهوية العربية»[١٥].

- في الصف الثاني ثانوي: «المرتكزات العامة للتعاون والتضامن العربيين»[١٦].

تظهر هذه العناوين الأربعة المختلفة للعوامل نفسها أن القيمين على هذه المادة حاولوا قدر استطاعتهم الابتعاد عن كلمة «القومية العربية»، وأبقوا على بعض عواملها. وكان الأجدى من الناحية التربوية الإبقاء في هذه الكتب على عنوان واحد لهذه العوامل، إذ لو تكرر هذا العنوان لتكرس أكثر في ذهن التلميذ الذي لا شك في أنه تشتت في تثبيت هذه العوامل تحت عنوان محدد.

وبالعودة إلى الجدول يتبين أن أهم هذه العوامل التي تربط بين العرب وتقوم عليها الهوية العربية وتشكل المرتكز العام للتعاون والتضامن، هي:

أ ـ اللغة

تكررت ٢٣ مرة في الكتب المدرسية، فهي «لسان العرب المشترك، وأداة التعبير عن قيم حياتهم، وتراثهم المشترك، وطموحاتهم المستقبلية، تؤكد على شخصيتهم الحضارية المميزة، وتؤمن التفاهم والتواصل بينهم. وقد أدرك المستعمر أهمية اللغة العربية باعتبارها عنصراً جامعاً للعرب، فعمل على محاربتها بأساليب متعددة لطمس الهوية العربية المميزة، وحاول فرض لغته عليهم بدلاً من العربية مرغِماً إياهم على تعلّمها والتعامل بها، وتشجيع اللهجات المحلية بديلاً من الفصحى. فكانت سياسته حافزاً على التمسك بالهوية العربية»[١٧].

يتكرر هذا الكلام عند الكثرة الساحقة من المفكرين العرب الذين يتكلمون عن القومية العربية، فيعتبرون أن اللغة بمثابة العامل الأول بين العوامل التي تكوّن

---

(١٤) المركز التربوي للبحوث والإنماء، **التربية الوطنية والتنشئة المدنية: التعليم الأساسي، السنة السادسة، الكتاب المدرسي الوطني**، المناهج الجديدة (بيروت: وزارة التربية والتعليم العالي، المركز، ٢٠٠٥)، ص ٩٣.

(١٥) المركز التربوي للبحوث والإنماء، **التربية الوطنية والتنشئة المدنية: التعليم الأساسي، السنة التاسعة، الكتاب المدرسي الوطني**، المناهج الجديدة، ص ١١١.

(١٦) المركز التربوي للبحوث والإنماء، التربية الوطنية والتنشئة المدنية: التعليم الثانوي، السنة الثانية، فرعا **العلوم والإنسانيات، الكتاب المدرسي الوطني**، المناهج الجديدة، ط ٢ منقحة (بيروت: وزارة التربية والتعليم العالي، المركز، ٢٠٠٢)، ص ١١٠.

(١٧) المركز التربوي للبحوث والإنماء، **التربية الوطنية والتنشئة المدنية: التعليم الأساسي، السنة التاسعة، الكتاب المدرسي الوطني**، المناهج الجديدة، ص ١١١.

القومية، ويعتبرونها قوة موحِّدة ذات قيمة لا توصف، وقد يكثر الاستشهاد في هذا الموضوع[١٨].

بالمقابل هناك من لا يقبل بالدور الوحيد للغة باعتبارها عاملاً يشكل الهوية، لأنه «من المؤكد أن للإحساس بالانتماء العربي ولنشوء وعي قومي أُسساً أخرى، مثل الثقافة والتاريخ والجغرافيا والاقتصاد والمواقع والبنى الاجتماعية والصراع التاريخي»[١٩].

وهناك من يرى أن الانتماء إلى هوية هو مزيج غريب من العناصر الموضوعية والذاتية في واقع تاريخي اجتماعي محدد. وهذا ما ينطبق على الواقع اللبناني، حيث التشديد ـ عند البعض ـ على الهوية القومية الوطنية المحلية، التي هي أكبر وأهم من اللغة، مثل بيار الجميّل، مؤسس حزب الكتائب، الذي يعتبر: «إن عروبة لبنان، بنظرنا، تقف عند حدود اللغة...أما العروبة كقومية، فلسنا منها لأن لنا شخصيتنا وقوميتنا اللبنانية الصافية المحررة من أي نعت آخر يلصق بها، أو يضاف إليها»[٢٠].

وهذا رأي مجموعة لا بأس بها من الكتّاب والباحثين والمفكرين والمثقفين اللبنانيين، حتى وصل الأمر بالشاعر سعيد عقل إلى الدعوة إلى نبذ اللغة العربية والتحدّث واستعمال اللهجة العامية اللبنانية.

تحمل اللغة نوعاً من التناقض بالنسبة إلى الخصوصية اللبنانية، وذلك من جهة التناقض مع السياسة التربوية اللبنانية، حيث كرّست هذه السياسة اللغة الأجنبية في التعليم بمراسيم وقرارات رسمية صادرة عن وزارة التربية، واعتبرتها وسيلة للانفتاح على الثقافة العالمية، على حساب اللغة العربية، وساوتها معها في عدد الساعات، وأعطت الحرية للمدارس بتعليم المواد العلمية باللغة الأجنبية، الأمر الذي يوقع التلميذ في صراع بين «هويته العربية» ووجود اللغة الأجنبية التي تمثل العمود الفقري في منهجيته التي يدرسها في المدرسة.

إن الإقرار بأهمية إتقان لغة ثانية (أجنبية) وضرورته جاء في أغلبيته على حساب اللغة العربية، لأنه هو الذي أفقد هذه الأخيرة الكثير من أهميتها وضرورتها من جهة، ومن جهة أخرى أفقد التلميذ والأهل والمدارس نفسها الدافع إلى تعلم اللغة العربية،

---

(١٨) للمزيد حول هذا الموضوع، انظر: **قراءات في الفكر القومي ـ الكتاب الأول: القومية العربية: فكرتها ومقوماتها**، سلسلة التراث القومي، ٥ كتب (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣ ـ ١٩٩٦).

(١٩) بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، ص ٧١.

(٢٠) بيار الجميّل، **لبنان: واقع ومرتجى، الكتاب الأول** (بيروت: منشورات الكتائب اللبنانية، ١٩٧٠)، ص ١٠٠.

وبات مقياس تعلّم اللغة الأجنبية أداة تصنيف بين التلامذة أنفسهم؛ وبين المدارس، نخبوية وغير نخبوية. ففي دراسة وضعتها نجلاء نصير بشور حول **التعليم المبكر في لبنان**، بهدف تبيان كيفية أداء معلمة الروضة في لبنان مهمتها في نقل الثقافة إلى الطفل[٢١]، تبين لديها: أن عناصر الثقافة الأجنبية أشد حضوراً من الثقافة الوطنية: باربي وساندي وشخصيات والت ديزني، أشد حضوراً من شخصيات ورموز لبنانية. وتبين أيضاً أن الموقف السلبي من اللغة العربية يأخذ أشكالاً عدة، ويختبئ خلف تبريرات عدة، ولا سيما من حيث استخدامها كلغة تدريس حتى في المراحل الأولى للتعليم.

كما جاء في دراسة بشور أن أغلبية أهالي الأطفال في صفوف الروضة تفضل أن تتقن أولادها اللغة الأجنبية أولاً في المدرسة، باعتبارهم يتعلمون لغتهم في البيت، وتبلغ نسبة هؤلاء ٤٣ بالمئة من الأهل، مقابل ٣٣ بالمئة من إدارات التدريس، و١٦ بالمئة من المعلمات.

أمام هذا المناخ العام المنقسم حول جدوى التعمّق في هذه اللغة أو جدوى تعلّمها، هل يكفي درس أو درسان من أصل ٣٦٠ درساً يتعلمها التلميذ طوال سني دراسته، في مادة **التربية الوطنية**، كي يتغير هذا المناخ؟

هذا مع العلم أن هذه المادة نفسها غير منسجمة في مضمونها، فعلى سبيل المثال ورد في **كتاب الصف الرابع**، سؤال: «ما اللغة المشتركة التي نتكلمها في لبنان؟»[٢٢]، فاللغة العربية ليست هي اللغة الأم أو اللغة القومية، أو حتى اللغة الرسمية في أضعف الأحوال، بل هي «لغة مشتركة»، أي ما يوحي بأن هناك لغات متعددة تبعاً لثقافتنا المتعددة، واللغة المشتركة بين هذه الثقافات واللغات هي العربية[٢٣]، فهل تبقى اللغة هنا عاملاً من عوامل «الهوية العربية»؟ وبمعنى آخر هل وصل الهدف التربوي، أو الأهداف التربوية التي وضعت في هذا الدرس، وهذه المادة بشكل عام؟ هناك شك في ذلك، لأن آلية إيصالها ضعيفة، والرقابة التقويمية معدومة، والانسجام بين المادة والواقع الاجتماعي والسياسي غير موجود أصلاً.

---

(٢١) نجلاء بشور، **التعليم المبكر في لبنان: دراسة ميدانية في التنوع الثقافي** (بيروت: مؤسسة تالة، ١٩٩٦)، نقلاً عن: عايدة الجوهري، «صورة اللغة العربية في ذهن الطالب اللبناني،» ورقة قدمت إلى: **العربية في لبنان** (ندوة) (البلمند، لبنان: جامعة البلمند، ١٩٩٨)، ص ٤١٦.

(٢٢) المركز التربوي للبحوث والإنماء، **التربية الوطنية والتنشئة المدنية: التعليم الأساسي، السنة الرابعة، الكتاب المدرسي الوطني، المناهج الجديدة**، ص ٥٠.

(٢٣) انظر: ندى عبد الله محسن، «لبنان لم يتحرر في الكتاب المدرسي، وأهله يتكلمون «لغة مشتركة»،» **النهار**، ٤/ ١١/ ٢٠٠٦.

كان الأجدى بالنسبة إلى الواقع للبناني أن تقدم المواقف «التغييرية» على صعيد الهوية والانتماء بشكل مكثف أكثر، بمعنى تكثيف المادة ومضمونها المتعلق بالانتماء العربي في أكثر من محور حتى تتكرس أكثر في ذهن التلميذ، كما يشترط أن يتكرر المضمون في الكتب الأخرى للمواد المختلفة كالقراءة العربية والجغرافيا والأدب الفرنسي وغيره، إلى جانب الاعتراف ومناقشة هذا الواقع والمناخ اللبناني والموقف من اللغة العربية، أي الاعتراف بتعدد المواقف، والأهم من ذلك كله تغيير السياسة التربوية كلها لتتناسب مع تربية الانتماء العربية إن كانت دعوة يراد لها فعلاً التجذّر، لأن عملية التجذر لن تصل إلى مبتغاها في يوم وليلة، إذ قد نربي جيلاً اليوم، لينقل هذه التربية إلى الأجيال القادمة، فالتقصير يمكن أن يكون اليوم في المعلم الذي لم يتربَّ على هذه الهوية العربية، بالإضافة إلى المناخ العام الضروري المساعد في هذه التربية عند الأسرة والبيئة والإعلام، فكلها يجب أن تتضامن معاً وتتناغم وتتكامل للوصول إلى تحقيق الأهداف المحددة في المادة موضوع الدراسة.

ب ـ التاريخ

عنصر التاريخ هو العامل الثاني من عوامل «الهوية العربية» من حيث تكراره في هذه المحاور التي تتكلم عن الانتماء العربي (١٠ مرات).

وجاء عرض العامل التاريخي في المادة على أكثر من شكل كما يلي:

«مرت البلاد العربية في ظروف تاريخية متقاربة في خطوطها الرئيسية. وقد استهدف الغزو الأجنبي الأرض العربية كلها، فكان ذلك دافعاً للتكتل والتآزر في مواجهة التحديات، وفي معارك التحرر والاستقلال (لبنان، سوريا، فلسطين، الجزائر، تونس، المغرب...). والمطلوب أن يتحوّل التاريخ إلى مبعث قوّة ونشاط في مواجهة التحديات وصناعة المستقبل العربي»[٢٤].

إن الولوج إلى مضمون ما جاء في هذا النص وأبعاده تدفع إلى استنتاجات عدة:

الأولى: أنه ذكر الأرض العربية، مع العلم، وكما يتبين من الجدول أنه أسقطها من عوامل الهوية العربية. وهذا ما سنتوقف عنده لاحقاً.

---

(٢٤) المركز التربوي للبحوث والإنماء، **التربية الوطنية والتنشئة المدنية: التعليم الأساسي، السنة التاسعة، الكتاب المدرسي الوطني، المناهج الجديدة**، ص ١١١.

الثانية: أنه اعتبر التاريخ مجرد الفترة المتأخرة التي حصلت فيها هذه الدول على استقلالها، وأسقط التاريخ الطويل من التفاعل بين هذه المجتمعات من دون حواجز قطرية، أو حدود. ففي هذا الكلام إيحاء مبطن بأن البلدان العربية ليس لها تاريخ مشترك، كما أن الحدود الكيانية هي حدود متجذرة وواقع تاريخي أبدي.

إن التاريخ باعتباره عاملاً من عوامل «الهوية العربية» هو التاريخ الذي «يتناول نشاط الإنسان في الزمان والمكان»، أي أن الجغرافيا تكون العنصر الثالث في مقومات الهوية العربية، لكن هذا العامل أسقط أيضاً من هذه المادة، وأهمل إهمالاً واضحاً[٢٥].

إن دور التاريخ في الهوية العربية كبير، لأن التاريخ الواحد يساهم في تشكيل القومية الواحدة وبلورتها، ولكن هذا التاريخ هو تلك السلسلة الطويلة من التفاعلات الكثيرة المتشابكة التي حدثت في الجماعات البشرية على مر الأجيال، وأعطتها اللغة والثقافة والعادات والتقاليد الواحدة، وولّدت عندها المصالح والأهداف الواحدة، والشعور القومي الواحد [٢٦].

لذلك يمكن القول إن التاريخ باعتباره عاملاً من عوامل الهوية العربية قد يشكل التباساً وتناقضاً صارخاً عند التلميذ اللبناني، وعند كل من يقرأه، فكيف الحديث عن التاريخ، وتكراره عشر مرات في مادة **التربية الوطنية** (في أربعة محاور) ولم نتفق بعد في لبنان على إصدار كتاب موحد لمادة التاريخ يدرَّس في المدارس بالمراحل كلها؟ لأن لكل طائفة تاريخها، كما ذكرنا. وهنا تظهر مرة أخرى هامشية هذا العامل في تربية النشء اللبناني تربية عربية وبالتالي وطنية.

ج ـ التراث

عنصر التراث هو العامل الثالث الذي تكرر من بين عوامل الهوية العربية ومقوماتها (٩ مرات). والمقصود به «مجموع ما وصَلنا من إنتاج الأقدمين من فكر، وما تركوه من أثر. ويشتمل على العلوم والمعارف والأنظمة والحِرَف والأزياء والفولكلور والفنون والعادات والتقاليد والقيم... وقد قيل: «أمة بلا تراث هي أمة بلا هوية... إن الانغلاق على تراث الأقدمين يفقدنا القدرة على التعاطي مع معطيات

---

(٢٥) عبد العزيز الدوري، «الهوية الثقافية العربية والتحديات،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٢، العدد ٢٤٨ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩)، ص ١٣.

(٢٦) انظر: الحكم دروزة وحامد الجبوري، «القومية العربية،» في: **قراءات في الفكر القومي ـ الكتاب الأول: القومية العربية: فكرتها ومقوماتها**، ص ٣٢٣.

العصر. أما التخفف منه فيؤدي إلى دخولنا العصر الحديث من باب الالتحاق وفقدان الذات والهوية»(٢٧).

د ـ الأماني المشتركة

وهي العامل الرابع من حيث تكراره في الجدول (٦ مرات)، والمقصود بهذه الأماني «جملة أهداف يطمح العرب إلى تحقيقها، منها: حماية الحقوق العربية، التغلّب على التحديات الخارجية، تحقيق الأمن العربي السياسي والاقتصادي والثقافي، تحسين مستمر في نوعية الحياة لمجمل الشعوب العربية في إطار الديمقراطية والعدل..»(٢٨).

يبدو هنا أن الأماني المشتركة تتداخل مع المصالح المشتركة، وقد تكررت مرتين في الصف الثاني ثانوي، حيث ربطت هذه المصالح المشتركة بالتضامن العربي والتكامل بين الإمكانات العربية والحاجات(٢٩).

الحقيقة التي تظهرها الكتابات والأبحاث المجتمعية والسياسية العربية تبين أن هناك تداخلاً عند معظم أبناء البلدان العربية بين الأماني والمصالح العربية في إقامة وحدة سياسية تجمعهم، واقتصادية واجتماعية تقوم كلها على الحرية والديمقراطية. هذه الحرية التي أسقطت من الأماني التي ذكرت في التربية الوطنية والهوية العربية.

هـ ـ العادات التقاليد

ذُكِرَت ثلاث مرات، ولكنها لم تُذكر ضمن مقومات الهوية العربية. ولم يجر أي تعريف لها، أي أنها لم تُدرج باعتبارها أساساً في الهوية العربية، على الرغم من أن العادات والتقاليد عنصر أساسي من عناصر هذه الهوية العربية. فالعادة هي «رأي أو ذكرى متسلّطة بين جماعة من الناس رافقتها في شتى مراحلها الارتقائية، فأصبحت مقدّسة عندها ومقبولة بوجه شامل فيها.. ولا مناص من أن التقليد، وهو خلاصة اختبارات وتجارب تراكمت وتجمّعت على بعضها البعض، يؤثر في توجيه وبناء القومية إلى حد بعيد. فكل جيل من الأجيال يحيا حياته في الدرجة الأولى ضمن

---

(٢٧) المركز التربوي للبحوث والإنماء، التربية الوطنية والتنشئة المدنية: التعليم الأساسي، السنة التاسعة، الكتاب المدرسي الوطني، المناهج الجديدة، ص ١١١ ـ ١١٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٢٩) المركز التربوي للبحوث والإنماء، التربية الوطنية والتنشئة المدنية: التعليم الثانوي، السنة الثانية، فرعا العلوم والإنسانيات، الكتاب المدرسي الوطني، المناهج الجديدة، ص ١١١.

العادات الاجتماعية والسياسية والدينية والفلسفية والفنية التي تركها أسلافه، ثم يزيد عليها ويُدخِل إليها بعض التغيرات الشكلية دون أن يطرح جوهرها»[٣٠]. ولا تزال هذه العادات العربية واحدة في أكثرها ومعظمها، والاختلاف الشكلي الذي نراه أحياناً شكلي في المظهر، ولكن في الجوهر واحد، من حيث القيم والمراسيم والمعاملات والأكل وعادات الزواج والأمثال الشعبية...إلخ. فلماذا تم إسقاط هذا العامل، والاكتفاء بمجرد ذكره فقط؟

يضاف إلى ذلك أن هناك من يدعي في لبنان تعدد العادات والتقاليد بين الطوائف اللبنانية بشكل جذري، وهو ما يدل على الاختلاف في الانتماء والهوية والثقافة، متخذاً من بعض السلوكيات الشكلية والمظهرية دليلاً على كلامه.

و ـ التكامل الاقتصادي

يُقدّم التكامل الاقتصادي في هذه المادة (تكرر هذا المصطلح في المحاور التي تناولت الهوية العربية ١٣ مرة) على أنه واحد من مقومات الهوية العربية[٣١]، وباعتباره هدفاً وضرورة للبلدان العربية للعمل على توثيق الصلات بين البلدان والشعوب العربية، من أجل حماية مصالحها في مختلف المجالات، ولمواجهة التحديات التي تتعرض له[٣٢]. ويتداخل معنى التكامل والتعاون، بحيث «يكون التعاون بين الدول العربية الغنية التي تتوافر فيها رساميل مالية ضخمة، والدول العربية الكثيفة السكان، الغنية باليد العاملة الماهرة، وذلك في سبيل تطوير الزراعة والصناعة وقطاعات الأعمال.. مما يحقق التطور والتقدم للدول العربية في سبيل رفاهية مجتمعاتها»[٣٣].

أما أوجه هذا التكامل الاقتصادي العربي وأشكاله فهي:

ـ السوق المشتركة الخليجية: تقوم على إنشاء اتحاد جمركي للبلدان العربية المطلة على الخليج العربي، بدءاً من ١/ ٣/ ٢٠٠١.

---

(٣٠) نديم البيطار، «في القومية العربية،» في: قراءات في الفكر القومي- الكتاب الأول: القومية العربية: فكرتها ومقوماتها، ص ٢٠٠.

(٣١) المركز التربوي للبحوث والإنماء، التربية الوطنية والتنشئة المدنية: التعليم الأساسي، السنة التاسعة، الكتاب المدرسي الوطني، المناهج الجديدة، ص ١١٢.

(٣٢) المركز التربوي للبحوث والإنماء، التربية الوطنية والتنشئة المدنية: التعليم الأساسي، السنة السادسة، الكتاب المدرسي الوطني، المناهج الجديدة، ص ٩٨.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٥.

ـ معاهدة الأخوة والتعاون والتنسيق بين الجمهورية اللبنانية والجمهورية العربية السورية (١٩٩١)، والاتفاق الجمركي اللبناني ـ السوري (١٩٩٩)(٣٤).

إذا أردنا أن نتعرف إلى معنى التكامل الاقتصادي كما جاء عند بعض الاقتصاديين العرب أو العاملين في الاقتصاد السياسي، يتبين أنه «جمع ما ليس موحداً في إطار علاقة تبادلية تقوم على التنسيق الطوعي والإرادي بهدف توحيد أنماط معينة من السياسات الاقتصادية بين مجموعة من الدول تجمعها خصائص ومميزات محددة، تستهدف المنفعة المشتركة من خلال إيجاد سلسلة من العلاقات التفضيلية»(٣٥).

وبمعنى أكثر تبسيطاً، هو القيام بتبادل السلع والخدمات والإنتاج المتوافر في قطر عربي ما مع دولة أخرى تحتاج إلى مثل هذا الإنتاج أو السلع أو الخدمات، مقابل تصدير فوائض أخرى غير موجودة لدى هذه الدولة، وبمعنى آخر «أن يكون لديك ما يحتاجه غيرك، ولديه ما تحتاجه فتتكاملان بتبادل الحاجات». هكذا جاء التعريف في كتاب **الصف السادس**(٣٦)، عند الحديث عن الانتماء الوطني، ولكنه لم يتكرر عند الحديث عن التكامل الاقتصادي العربي، فربما يعني هذا التكامل لدى القيّمين على هذه المادة أنه بين أبناء الوطن الواحدة فقط، والعرب لا يشكلون مع اللبنانيين هوية عربية واحدة، يتكامل أبناؤها معاً، فبات التكامل كلاماً غير محدد، والتكامل الاقتصادي مجرد سوق وتبادل تجاري ومساعدات.

أما عن أشكال هذا التكامل فمتنوعة عبر اتفاقيات عديدة، تشمل الشؤون الاقتصادية، والعلمية والثقافية، وقعت في إطار جامعة الدول العربية، كاتفاقية الوحدة الاقتصادية والاتفاقية الاقتصادية العربية (١٩٥٧)، ومجلس الوحدة الاقتصادي (١٩٦٢)، والسوق العربية المشتركة (١٩٦٥)، ومعاهدة الدفاع المشترك، وميثاق الوحدة الثقافية (١٩٦٤)، والاتحاد العربي للمواصلات (١٩٥٣)... وغيرها الكثير. فلماذا أُسقطت هذه المعاهدات، ولم يجر التوقف عند أهمها؟ ولماذا أخذ مفهوم التكامل بين البلدان العربية منحى الاقتصاد فقط، ولم تذكر وجوه تكاملية أخرى مثل التكامل الثقافي والإعلامي والتربوي والصحي والاجتماعي والسياسي والدفاعي.. إلخ.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٣٥) عبد الغني عماد، «التكامل الاقتصادي والسوق العربية المشتركة: أسباب التعثر وشروط الانطلاقة،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥٠ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٩)، ص ٦٥.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٥.

على الرغم من الأهمية المعطاة للاقتصاد، وتحديداً التكامل الاقتصادي، فإنه لم يعط حقه في التعريف، فكان التركيز على أشكاله ونماذجه، كما لم يوفّ حقه باعتباره مرحلة مهمة من مراحل العمل العربي المشترك والوحدة العربية (على غرار الوحدة الأوروبية) والتضامن العربي، بالإضافة إلى أهميته التنموية والاقتصادية، على الرغم مما جاء ذكره في **الصف الثاني ثانوي**(٣٧) بالقول: «إن قوة العرب الاقتصادية عامل من عوامل الأمن العربي الضامن للهوية العربية»، أي أن هذا التكامل وسيلة «أمنية» وليس هدفاً قومياً، ومرحلة أولى، ضرورية ومهمة، على طريق العمل العربي المشترك والوحدة.

مناقشة ختامية

وفيها نتوقف عند الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: يتبين من خلال الجدول أنه قد تم إسقاط عامل أو مقوم وحدة الأرض من مقومات الهوية العربية، على الرغم من أنه ذكر باعتباره ركيزة من ركائز الهوية الوطنية. وذكرت أيضاً الجغرافيا باعتبارها عامل ربط بين العرب ومرتكزاً من مرتكزات التعاون والتضامن العربيين، حيث جاء في **كتاب الصف الثاني ثانوي**: «يشغل الوطن العربي موقعاً جغرافياً مميزاً، فهو يمتد في قارتي آسيا وأفريقيا، ومساحته ١٤ مليون كلم^2 بين المحيط الأطلسي والقرن الأفريقي والخليج العربي. تضاريسه متنوعة لكنها لا تشكل حواجز طبيعية بين أقطاره. مواده البشرية والاقتصادية متنوعة مما يؤكد الفائدة الجمّة المرجوّة من تحقيق التكامل الاقتصادي»(٣٨).

يؤكد هذا النص أن هناك وطناً عربياً، وليس «عالماً عربياً»، أي فيه وحدة الأرض والتاريخ واللغة والثقافة، بحيث تشكل كلها وحدة هوية «وطنية» واسعة تشمل أبناء العرب جميعهم، تماماً كما هي مرتكزات الهوية الوطنية الضيقة، أو القطرية.

من المعروف أن الوحدة الجغرافية في الوطن العربي ساهمت في تعميق التفاعل بين الشعوب العربية ومهّدت لقيام الوحدة اللغوية والتاريخية والثقافية، ووفرت الجو الضروري لاحتكاك العرب وتفاعلهم منذ عهد ما قبل الإسلام وحتى يومنا هذا، وكانت عاملاً ضرورياً من عوامل الهوية العربية، فلماذا تم إسقاطها؟ ربما، يمكن تفسير هذا

(٣٧) المركز التربوي للبحوث والإنماء، **التربية الوطنية والتنشئة المدنية: التعليم الثانوي، السنة الثانية، فرعا العلوم والإنسانيات**، الكتاب المدرسي الوطني، المناهج الجديدة، ص ١١٢.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١١١.

الأمر بالخوف مثلاً من الوحدة السياسية وما أعقب إعلان لبنان الكبير عام ١٩٢٠، حيث رفض بعض اللبنانيين الانسلاخ عن سوريا الكبرى وطلب الانضمام إليها. أما ما تم تكريسه في اتفاق الطائف (١٩٨٩) من أن لبنان وطن نهائي للبنانيين، الأمر الذي يعني أن تقدم الهوية العربية بشرط عدم السماح للتلميذ حتى بمجرد تخيّل إمكانية قيام أي «وحدة سياسية» بين لبنان والبلدان العربية الأخرى، فالهوية العربية في التربية الوطنية مجرد تعاون وتضامن وسياحة واقتصاد فقط.

الملاحظة الثانية: أسقط النص في كتاب **التربية الوطنية والتنشئة المدنية** عامل الثقافة والفنون من مقومات الهوية العربية، على الرغم من أن هناك كلاماً قيل عن التعاون الثقافي بين لبنان والعرب، ولكنه بقي في إطار التعاون والعلاقات، أو الخدمات التي يقدمها لبنان إلى العرب، ولم يدخل عامل الثقافة المشتركة في الهوية العربية. فثقافة جماعة من الناس هي تعبير عن حياتها «كوحدة» قائمة بنفسها. والوحدة الثقافية بين العرب لم تعد تحتاج إلى شرح، بعدما تم شرح وحدة اللغة والتاريخ والأماني المشتركة والجغرافيا والعادات والتقاليد، فماذا بقي من الثقافة التي تتميز بها أمة عن سائر الأمم؟ ومن المعروف أيضاً أن تأثير عامل اللغة والثقافة في تشكيل الهوية الجماعية «لا يكاد يأبه بالحتمية الجغرافية.. فاستعمال اللغة العربية وثقافتها يقرّب بين العرب ويُوحّدهم، أي أن حواجز العوامل الجغرافية تصبح منعدمة بين الجماعات البشرية والشعوب إذا اشتركوا في لغة واحدة وثقافة واحدة»[٣٩].

إن السياسة الرسمية من جهة، ومضمون مقدمة الدستور من جهة أخرى، والمعطيات الموضوعية من جهة ثالثة، تبين أن هناك ثقافة عربية عامة مشتركة ومتنوعة في آن معاً، وذلك في شتى مجالات الحياة اليومية. «وهذه الثقافة العامة مستمرة من البنى والروابط العائلية وإعادة الإنتاج والمعيشة والدين واللغة العربية وآدابها والبيئة الطبيعية والنظام العام السائد وتشابك التجارب التاريخية. ولكن تتنوع الثقافة ضمن البلد الواحد، ومن بلد إلى آخر بتنوع هذه المصادر وطبيعة تفاعلها في ما بينها. إن التفاعل في ما بين هذه العناصر المتنوعة، يعمل على تحوّل وخلق واقع هو أبعد من مجرد تجمع أجزائه كلها.. وهو التفاعل الاجتماعي وليس التجمع التراكمي»[٤٠].

---

(٣٩) محمود الذوادي، «الوجه الآخر لعالم الرموز الثقافية كما تعكسه قراءة سوسيولوجية غير عادية،» الوحدة، السنة ٨، العدد ٩٢ (أيار/ مايو ١٩٩٢)، ص ٧٦.

(٤٠) بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**، ص ١٠٦.

إن تهميش العامل الثقافي في كتاب **التربية الوطنية والنشئة المدنية** باعتباره عاملاً أساسياً في مكونات الهوية العربية، وإسقاط أهمية التفاعل الاجتماعي بين الأقطار العربية ضمن مُناخ ثقافي مشترك لهما أبعادهما الخطيرة. ويبدو أن المشرفين على هذه المادة اعتبروا أن التنوع الثقافي ضمن بلد وآخر هو هوية وطنية مميزة، أي أسقطوا التفاعل الاجتماعي بين هذه البلدان، وهذا أخطر ما نقع فيه بلبنان، لأن هذا الإسقاط بين البلدان قد يسقط داخل لبنان بين الطوائف والطبقات: حيث الازدواجية في اللغة التعليمية، وازدواجية الانتماءات والعلاقة مع الغرب، وبالتالي ازدواجيات العادات والتقاليد، الأمر الذي سيولّد ازدواجية هوية. ولهذا كان من الأجدر والأفضل لتمتين الهوية الوطنية اللبنانية أن تدخل الثقافة بالتفصيل في صلب هذه المقومات للهوية العربية، ليس لتربية الانتماء العربي فقط، ولكن بشكل غير مباشر لتعزيز الهوية الوطنية وتمتينها، وهز التربية الضيقة وتحطيمها، مثل الطائفية والطبقية والعشائرية، التي يعيشها هذا النشء ويحيا في ظلها.

الملاحظة الثالثة: تتعلق بالفنون، إذ لم يعد خافياً، مع سهولة الاتصالات وتوافر وسائلها، الدور الإيجابي لصناعة السينما والتلفزيون في نشر الثقافة العربية وتفاعلها بين العرب، ودور هذه الصناعة في التقريب بين المجتمعات العربية، وإظهار مدى التآخي بين هذه المجتمعات لناحية الانفعال الفني من منطلق وحدة الثقافة والانفعال العاطفي بين العرب. فعلى سبيل المثال وليس الحصر، يمكن التوقف عند الأغاني الكلاسيكية العربية أو الشبابية، أو الفيلم السينمائي أو المسلسل التلفزيوني أو المسرحية، من أي قطر عربي جاءت، لنرى مدى الانفعال مع أي عمل من هذه الأعمال، فاللحن الحزين يستطيع إبكاء كل من يسمعه من العرب، والمقطع المضحك يضحكهم جميعاً، وقد لا يضحك غيرهم من هويات ثقافية أخرى، في الوقت نفسه. وهذا دليل على أن هناك فعلاً هوية فنية عربية واحدة لا يمكن القفز فوقها. وهذا يعني أن الفن عامل مهم من عوامل الهوية العربية، ولكنه أسقط من العوامل التي ذُكرت في مادة التربية الوطنية.

الملاحظة الرابعة: ذُكر في هذه المادة كلمة الخليج العربي، وتحمل هذه الكلمة معنى أيديولوجياً في بعض البلدان العربية، إن صح التعبير، لأن هذه التسمية لمنطقة الخليج فيها وجهة نظر حول «الخليج العربي» أم «الفارسي»، ولكن مادة التربية الوطنية بتت في الأمر واعتبرته الخليج العربي، وفي هذا إيجابية، وإن كانت البلدان العربية الخليجية نفسها لا تتوقف عند هذا الموضوع نظراً إلى حساسيته مع جارتها إيران، فتكتفي بذكر «دول الخليج» العربية.

باختصار، يمكن أن نختم بالقول إنه على الرغم مما حملته المنهجية التربوية الجديدة من التفاف حول حقيقة هوية لبنان العربية، وقدمتها بشكلها الظاهري والنفعي والعاطفي أحياناً، بما ينسجم مع التغيرات السياسية التي حلّت بلبنان بعد اتفاق الطائف، و«بضغط» من الوجود السوري في لبنان وتأثيره، تبقى هذه التغيرات متطورة جداً، ولافتة على هذا الصعيد مقابل التجاهل الكلي، وحتى محاربة هذه الهوية في المنهجية القديمة. ولكن السؤال الجوهري في هذا المجال، وبعد التغيرات السياسية التي عصفت في لبنان، ولمّا تزل، بعد اغتيال الرئيس رفيق الحريري، والخروج السوري، هو إلى أي حد ستبقى «هذه الهوية العربية» مذكورة في المناهج التربوية؟

الفصل السادس عشر

بعض مقومات الفضاء الثقافي الشنقيطي: مدخل إلى دراسة إشكاليات المجال والهوية في موريتانيا الأمس(*)

حماه الله ولد السالم(**)

تقديم

سنركز في هذا العرض المختصر على تقديم بعض ملامح الخصوصية الجغرافية والتاريخية التي يتمتع بها الفضاء الثقافي الشنقيطي، الذي يسوغ الحديث عنه بوصفه وحدة مشتركة قائمة بذاتها، ما يؤكد تميزه ممّا يتاخمه شمالاً وجنوباً من المراكز والمجالات الحضارية.

ووفاءً لضرورات الاختصار والمنهج، فإننا سنحاول التركيز على عرض إشكاليتين اثنتين هما:

ـ هل المجال الشنقيطي هو الحدود الترابية القصوى التي بلغتها التأثيرات العسكرية والمجالية لمختلف القوى السياسية التي تعاقبت على بلاد شنقيط؟

ـ أم أنه فضاء نظري (نسميه ثقافياً) يضيق ويتسع بحسب اختلاف المعايير التي يطرحها الباحثون المعاصرون بغية تحديد الخصوصيات الثقافية التي تميز الشناقطة من غيرهم من أهل الجوار؟

(*) في الأصل نُشِرَ هذا البحث، في: المستقبل العربي، السنة ١٩، العدد ٢١٦ (شباط/ فبراير ١٩٩٧)، ص ٨٤ـ٩٣.
(**) باحث من موريتانيا.

وفاء لهذه المقدمة، فإننا لن نبسط القول في الحديث عن مختلف مناحي التكوين التاريخي للثقافة والمجتمع في بلاد شنقيط، إذ إن ذلك يستدعي تقديم مختلف العوامل التي بلورت ملامح النسق الثقافي الشنقيطي، من قبيل الروافد والنزعات الفكرية، إضافة إلى الأحداث التاريخية التي ساهمت، وبشكل حاسم، في صياغة المجال الشنقيطي خلال الفترتين الوسيطة والحديثة.

كما أننا لن نحاول الرد على الطروحات التي درج بعض الباحثين المعاصرين على إثارتها، وفكرتها الأساسية مؤداها اعتبار موريتانيا الأمس مجرد منطقة انتقالية غير واضحة المعالم؛ قصارى دورها التاريخي أن تخترقها قوافل التجارة عبر المحاور والطرق التي غالباً ما تنشط في اتجاه خطوط الطول والعرض.

إلا أننا سنتعرض لبعض الإشكالات التي بلبلت أذهان أولئك الدارسين كحدود بلاد شنقيط وخصوصيات الشناقطة والتسميات التي عرفت بها بلادهم مشرقياً ومغربياً. فقد عرفت موريتانيا الأمس بتسميات عدة، عبّرت في الغالب عن هموم محلية خاصة بالمجتمع الموريتاني، أو كانت تعبيراً لا غبار عليه عن الصلات الوثيقة التي ربطت بين المنطقة، بسكانها، وجيرانها، مع المشرق العربي. ومن هذا المستوى الأخير سنهتم بتسميتين اثنتين هما: **بلاد شنقيط، وبلاد التكرور**. وسنلاحظ أن التسمية الأولى هي التي شملت سكان موريتانيا الأمس، وعرفوا بها مشرقياً منذ الفترة الحديثة إلى الأمس القريب؛ بينما كانوا يعرفون إجمالاً بالتكروريين نسبة إلى «التكرور» الذي هو علم أطلقه المشارقة على الشناقطة وجيرانهم السودانيين في فترة استمرت إلى القرن الهجري الحادي عشر (القرن الميلادي السابع عشر)[١].

أولاً: بلاد شنقيط

شنقيط في الأصل مدينة من مدن «آدرار» إلى الشمال من وسط موريتانيا الحالية. وقد تأسست مدينة شنقيط سنة ٦٠٠هـ/ ١٢٦١م قرب مدينة أخرى كانت تعرف بـ «آبير» بنيت بحسب التقاليد المدونة لسكان المنطقة، سنة ١٦٠هـ/ ٧٧٦م ثم اندثرت في ظروف غامضة، فهاجر أهلها إلى موضع قريب منها، وفيه أقاموا المدينة الجديدة[٢].

---

(١) سنشرح هذه المسألة تفصيلياً في الصفحات المقبلة.

(٢) أحمد بن الأمين الشنقيطي، **الوسيط في تراجم أدباء شنقيط والكلام على تلك البلاد تحديداً وتخطيطاً وعاداتهم وأخلاقهم وما يتعلق بذلك** (القاهرة: مكتبة الخانجي؛ نواكشوط: مكتبة المنير، ١٩٨٩)، ص ٤٢٢.

وتختلف الروايات المحلية في تفسير اسم المدينة ونوع سكانها الأول(٣).

وحول أقدمية المدينة، اقترح الباحثون الغربيون عدة تواريخ تراوح بين القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، ربما قياساً على أن هذه الفترة قد عرفت انتعاشاً للمحور الغربي في التجارة عبر الصحراء، ما ساهم في ظهور مدن مهمة، مستفيدة من العوائد التجارية، للقوافل المارة بها، أو بالقرب منها، أو لتصل إلى القرن التاسع الهجري (الخامس عشر الميلادي) كأقل التقديرات المقترحة؛ وقد جمع الباحث الانكليزي هـ. ث. نوريس آراء أولئك الدارسين «وخرج بخلاصة رجَّح فيها أقدمية المدينة»(٤).

وعلى الرغم من ذلك، فإننا لا نعرف حتى الآن ذكراً لمدينة شنقيط في أي مصدر مكتوب قبل القرن الهجري التاسع (الخامس عشر الميلادي)(٥)، لكن الذي لا شك فيه هو أن القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي) كان عهد الازدهار الحقيقي لمدينة شنقيط بوصفها محطة للقوافل التجارية، ومنطلقاً لركاب الحج الصحراوية، وهو ما رسخ مكانتها محلياً فمشرقياً.

وأول شرح لتلك الظرفية، والتي تم في خضمها إطلاق اسم المدينة على البلاد كلها، نجده في رسالة من تأليف الفقيه عبد الله بن الحاج ابراهيم العلوي وعنوانها: **صحيحة النقل في علوية ادوعل وبكرية محمد قل** والمكتوبة سنة ١٢٠٥هـ/ ١٧٩٠م، وفيها يقول: «وكان الركب يمشي من شنقيط إلى مكة كل عام، ويحج معهم من أراد الحج من سائر الآفاق، حتى إن أهل هذه البلاد، أعني من الساقية الحمراء إلى السودان إلى أروان يعرفون عند أهل المشرق إلى الآن بالشناقطة...»(٦).

---

(٣) يقترح عبد الله بن الحاج ابراهيم العلوي (ت ١٨١٤م) تفسير اسم شنقيط بمعنى «عيون الخيل» وهي لغة السونكة (السودانيين) وبذلك يجعلهم، ضمنياً مؤسسيها. وهو ما نعتقد أنه الصواب، إذ إن هوداس في تحقيقه لـ **تاريخ السودان** يشير في الصفحة (٢٢) عند ذكر المؤلف لاسم المدينة بصيغة شنجيط، إلى أن «بارث» في نسخته من الكتاب نفسه وجد اسمها في صيغة «شنيط» وهو نطق «سوننكي» على الأرجح! انظر: عبد الرحمن السعدي، **تاريخ السودان**، ترجمة وتحقيق هوداس وبتيوه (باريس: [د.ن.]، ١٩٨١). انظر أيضاً: الشنقيطي، المصدر نفسه، ص ٤٢٢. واللفظ الأصلي في لغة السوننكه هو سُنْ گِدِي وله المعنى نفسه الذي يعطيه ابن الحاج ابراهيم تفسيراً لاسم المدينة.

(٤) H.T. Norris, «The History of Chinqit according to the Idw Aly Tradition,» *Bulletin IFAN* (Dakar), tome 24, série B, nos. 3-4 (1962), pp. 393-449.

(٥) ذكرها عبد الرحمن السعدي قبل سنة ١٤٣٣. انظر: السعدي، المصدر نفسه، ص ٢٢ من النص العربي. وأشار إليها الرحالة البرتغاليون في القرن الخامس عشر الميلادي. وأورد المتصوف المصري عبد الوهاب الشعراني في كتابه المنن، اسم بلاد شنقيط مصحفاً (بلاد شنكوت)، وإذا صح أنها المعنية فيكون هذا أول ذكر لبلاد شنقيط في مصدر عربي. انظر: أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، المنن (القاهرة: عالم الفكر، [د. ت.])، ص ١٧٤.

(٦) المؤلف فقيه وأصولي شنقيطي فذ (ت ١٢٣٣هـ/ ١٨١٤م) وقد رحل حاجاً سنة ١٧٧٦م، فنهل من معين العلوم في حواضر الحجاز ومصر والمغرب حيث استقر في فاس ومنها نقل إلى بلاده «السند العلمي الفاسي». =

لكن ابن الحاج ابراهيم لا يوضح متى تم انتشار اسم بلاد شنقيط مشرقياً تبعاً لازدياد وصول ركاب الحاج المنطلقة من مدينة شنقيط، ومتى تم استقلال ركاب حج الشناقطة عن ركاب الحج السودانية، التي كانوا يلتحقون بها في فترات سابقة.

إننا نفترض أن ذلك الاستقلال قد تم على عهد الفقيه الشنقيطي أحمد بن أحمد بن الحاج العلوي الملقب «أكد الحاج» (ت ١٠٨٦هـ/ ١٦٧٥م) والذي كان أول من حج من أهل مدينة شنقيط بحسب الروايات المحلية(٧). وقد يفهم من سياق هذه الرواية أن المعني قد رحل للحج منفرداً عبر طريق لم يكن مألوفاً عند حجاج الشناقطة، ونعتقد أنه سيكون بلا شك، طريق ركب الحاج المغربي من خلال سجلماسة(٨).

وسواء أكان الأمر كذلك أم لا، فإن المشارقة كانوا، بلا شك، أول من أطلق تسمية الشناقطة على القادمين من مدينة شنقيط. ويرجع السبب في ذلك، بحسب رأينا (قياساً على مسألة انتشار اسم التكرور التي ستأتي تفصيلاً) إلى أن أول حجاج موريتانيا الأمس الذين وصلوا إلى المشرق بأعداد تكفي لتمييزهم كمجموعة مستقلة، قد يكونون قد وصلوا من مدينة شنقيط، ربما لأنها كانت أول الحواضر الصحراوية استقلالاً عن الممالك السودانية، ثم توسع المشارقة في إطلاق اسم الشناقطة (ومن ثم بلاد شنقيط) على كل من يأتي من تلك الوجهة(٩).

والمهم في الأمر أنه منذ تلك الفترة أصبح الشناقطة متقبلين لهذه التسمية الجديدة، أو كان ذلك من باب القبول بالأمر الواقع. وهو ما يوضحه بجلاء قول فقيه شنقيطي متأخر هو الشيخ محمد (المامي علماً) بن البخاري (ت ١٢٨٢هـ/ ١٨٦٥م) عندما قال: «إن علم أهل المنكب البرزخي [بلاد شنقيط] عند أهل الأمصار الشناقطة»(١٠)، أي أن تسمية الشناقطة قد أصبحت علماً لسكان البلاد عند سكان الحواضر الإسلامية، وخصوصاً منها تلك الواقعة في طريق ركب الحاج الشنقيطي.

= ورسالته المذكورة ورقات عن أنساب أهم قبيلتين عمرتا مدينة شنقيط، وقد نشر نوريس صورة منها في: Norris, «The History of Chinqit according to The Idw Aly Tradition».

(٧) سيدي بن الزين العلوي، «كتاب النسب في قبائل الزوايا والعرب،» (مخطوط، نسخة سنة ١٣٣٦هـ).

(٨) على اعتبار أن الطريق الشرقي قد تراجع لصالح المحور الأوسط الذي لم يعد هو الآخر مسلوكاً من قبل الركب التنبكتي الذي انفرط عقده بانهيار القوة المسيرة له بعد سقوط تنبكتو أمام الزحف المغربي سنة ١٥٩١م.

(٩) ولذلك لم تقم بهذا الدور التعريفي مدينة ولاته الأقدم تأسيساً، وربما كان ذلك راجعاً إلى قربها من المجال الحيوي لسيطرة الممالك السودانية.

(١٠) «كتاب البادية،» (مخطوط).

ومنذ تلك المرحلة لا يشير أي مصدر عربي ـ على حد علمنا ـ إلى اسم آخر للمنطقة وسكانها منذ ترسخ تلك التسمية، وحلولها محل التسميات المختلفة التي كانت البلاد تعرف بها خارج حدودها. ونعتقد أن القرن الحادي عشر الهجري (السابع عشر الميلادي) كان هو عهد عملية الترسيخ تلك. والدليل على ذلك أن أقدم استخدام مدون لذلك المصطلح، بحسب العلم، هو ما يرد في سياق سؤال طرحه الفقيه عبد الله بن محمد العلوي «قاضي شنقيط» (ت ١١٠٣هـ) على الفقيه عيسى السكتاني «قاضي مراكش» (ت ١٠٦٢هـ)، وبداية هذا السؤال: «إن البلاد الشنقيطية وما حولها إذا كانوا يتلون القرآن يبدلون الضاد حيث جاء في القرآن لاماً مغلظة»[١١].

وقبل هذه الفترة كان الأمر مختلفاً تماماً، حيث كان الشناقطة يعرفون، في المشرق، بالتكروريين، وأحياناً تعقب هذه النسبة بذكر مدن وقبائل المعنيين منهم. فمتى كان ذلك؟ وكيف؟

ثانياً: بلاد التكرور

المتعارف عليه أن التكرور مجال يمتد من كانم وبورنو ليشمل معظم مناطق السودان الغربي[١٢].

والتكرور في الأصل علم على إمارة سودانية كانت عاصمتها تقع قرب نهر السنغال غير بعيدة عن مصبه[١٣]. ويبدو أن إسلام ملوكها كان مبكراً على بدء الدعوة المرابطية[١٤] التي شارك في عملياتها العسكرية الأولى بعض ملوك التكرور وأحفادهم[١٥]، لكن

(١١) عبد الله بن أبي بكر التنواجيوي، «رسالة في تبيين مخرج الجيم،» (مخطوط، المكتبة الوطنية في باريس، رقم ٥٤٨١).

(١٢) انظر: سيد علي محمود، «التبادل التجاري بين مصر وبلاد التكرور وانعكاساته على مصر المملوكية،» في: **العرب وأفريقيا**، إشراف وإعداد رؤوف عباس (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ٨٥ ـ ١١٩.

(١٣) أثبتت الحفريات التي أنجزت على ضفاف النهر أن مواقع «مدن تكرور» و«سيلا» وهي الحواضر الأساسية لهذه الإمارة، كانت بعيدة عن الشاطئ. ويرى الباحث الأفريقي عبد الرحمن با، أن «ملوك تكرور» المسلمين وصلوا إلى السلطة بعد أن أطاحوا بأسرة ملكية وثنية كانت شديدة الارتباط بفئات السحرة والحدادين. انظر: ج. دفيس وإيفان هربك، «المرابطون،» في: **تاريخ أفريقيا العام**، إشراف محمد الفاسي وإيفان هربك ([د. م.]: اليونسكو، ١٩٨٨)، ج ٣، ص ٣٩١.

(١٤) أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري، **المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب، وهو جزء من كتاب المسالك والممالك**، تحقيق وترجمة م. دسلان (الجزائر: [د. ن.]، ١٨٥٧)، إعادة تصوير (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٦٥)، ص ١٦٨ و١٧٢.

(١٥) المصدر نفسه.

يبدو أن اسم التكرور قد تأخرت معرفته مشرقياً ربما لاختلاف نطقه عند سكان الغرب الأفريقي. وإلى هذا يشير ابن خلدون عندما يذكر أن بعض حجاج «أهل غانه» أخبره في القاهرة أنهم يسمون التكرور «زغاي»(١٦).

ولعل أقدم إشارة إلى إسلام التكرور، حتى الآن، هي ما ذكره المؤرخ الأندلسي ابن حزم(١٧) من أنه قد بلغه في سنة (٤٣٥هـ/ ١٠٤٣م) أن أهل التكرور قد أسلموا مع ملكهم.

وقد سيطرت امبراطورية مالي على إمارة التكرور المذكورة، لكن المشارقة استمروا يطلقون اسمها على كامل غرب أفريقيا. وقد امتعض المنسا موسى (ملك مالي) عندما خاطبه أهل مصر بملك التكرور، فبين لهم أن الاقليم المذكور مجرد جزء من مملكته المترامية الأطراف(١٨).

وعندما توسع المشارقة في إطلاق عبارة التكرور على كل أفريقيا المسلمة، كان ذلك مرتبطاً ـ في ما يبدو ـ بنشاط ركاب الحاج القادمة من تلك الوجهة. ويذهب الباحثون بهذا الخصوص، إلى أن المشارقة في مصر والحجاز كانوا أول من حوّر دلالة الاسم. ويفترض أن السبب في ذلك يعود إلى أن أول حجاج المنطقة الذين وصلوا إلى المشرق بأعداد كافية تكفي لتمييزهم كمجموعة مستقلة، قد يكونون وصلوا من إمارة التكرور التي كانت، كما قدمنا، أول الدول السودانية إسلاماً، ثم توسع المشارقة في إطلاق اسم التكاررة (وأحياناً التكارنة) على كل من يأتي من هذه الوجهة(١٩).

وبالنسبة إلى المؤلفين الشناقطة، فإن عبارة التكرور تعني عندهم ـ بحسب رأينا ـ بلاد شنقيط نفسها. وترد هذه المطابقة بصورة مجملة، في الغالب، ضمن الحوليات الإخبارية التي كانت تدوّن في مدن «الساحل» الصحراوي من بلاد شنقيط. ويعود ذلك، من بين أمور أخرى عديدة، إلى أن مؤلفي هذه **الحوليات والنبذ** التاريخية المنثورة غالباً،

---

(١٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**: **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، ج ٦، ص ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(١٧) انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **رسائل ابن حزم الأندلسي** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٠٠).

(١٨) أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، تحقيق م. أبو ضيف (الدار البيضاء: [د. ن.، د. ت.])، الجزء الخاص بأفريقيا الشمالية والصحراء والسودان، الفصل الخاص بمملكة مالي.

(١٩) انظر: Umar Al-Nagar, «Takrur: The History of a Name,» *Jahr*, vol. 10, no. 3 (1969), pp. 365-374.

والترجمة والاقتباس عن: ددّود بن عبد الله، **الحركة الفكرية في بلاد شنقيط خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين (١٧ ـ ١٨م)** (الرباط: [د. ن.]، ١٩٩٢)، ص ٢٥.

ينتمون إلى جزء من المجال الشنقيطي متأثر دائماً بهموم العلاقة مع الحواضر السودانية التي أصبح اسم التكرور، كما قدمنا، لصيقاً بها[٢٠].

أما أول من توسع في استخدام اسم بلاد التكرور أو التكرور وحده علماً على المجال الشنقيطي، فهو محمد بن أبي بكر الصديق البرتلي (ت ١٢١٩هـ/ ١٨٠٤م) في عنوان كتابه: **فتح الشكور في تراجم أعيان علماء التكرور**، وفيه حدد صقع التكرور بأنه «إقليم واسع ممتد شرقاً إلى أدغاغ، ومغرباً إلى بحر بني الزناقية وجنوباً إلى بيط وشمالاً إلى أدرار»[٢١].

ومهما اختلف الباحثون بشأن موقع «بيط» هذه[٢٢]، فإن المعالم الأخرى تشير إجمالاً إلى مناطق معروفة، بعضها (كأدغاغ = أدرار الإفوغاس) يمثل حدوداً ترابية قصوى ـ نظرياً ـ لانتشار المجموعات الصنهاجية والعربية التي أصبحت تعرف مشرقياً بالشناقطة، ومحلياً بالبيضان.

ويعتبر الباحث ابن عبد الله أن البرتلي إنما استخدم التكرور للدلالة على الغرب الأفريقي الإسلامي عموماً[٢٣]، حيث ترجم لفقهاء سودانيين، «إلا أنه اقتصر في الغالب على الترجمة للشناقطة»، ويرد ابن عبد الله هذا الخلط إلى أن البرتلي، كغيره من فقهاء المنطقة، لم يكن مفهوم الوطنية واضحاً لديه بما فيه الكفاية. ومع ذلك بقي هذا الباحث متمسكاً بوجهة نظره الآنفة.

ومهما توافر لهذا الرأي من الأدلة، فإن الباحث لم يورد تعليلاً واضحاً للخصوصية المجالية لبعض المعالم التي اعتبرنا أن صاحب **فتح الشكور** قد يكون عنى بها حدود بلاد شنقيط، مثل معلم «أدغاغ» المذكور، إذ المعلوم عرفياً أن التكرور يتجاوز في حدوده هذه المنطقة وغيرها من مثيلاتها التي ذكرها صاحب **الفتح**.

فنعتبر البرتلي بتحديده ذلك إنما يوضح مجال بلاد شنقيط ويسميه باسم آخر كان مستخدماً في مدينة ولاته الشنقيطية، ومن قبل فقهائها تحديداً وهم لا يجهلون، بحكم طبيعة العلاقة بين ولاته ومدن «الساحل السوداني» الشنقيطي، أسماء أسر العلم

---

(٢٠) مثل حوليات ولاته، تشيت، تمبكتو، ومثل: ابن انبوجه، **وقائع الدهور**، وتاريخ البرتلي.

(٢١) انظر: أبو عبد الله الطالب محمد بن أبي بكر البرتلي، **فتح الشكور في معرفة أعيان علماء التكرور**، تحقيق محمد حجي ومحمد إبراهيم الكتاني (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١)، ص ٢٦.

(٢٢) انظر التلخيص الشافي لمجمل هذه الآراء، في: ابن عبد الله، المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩.

الصنهاجية المسوفية واللمتونية والتواريقية التي استقرت في مدن كتنبكتو وجني، وغيرها من المناطق كإمارة أگدز التي أسسها الصنهاجيون وكانت لهم فيها منذ القرن الهجري العاشر (السادس عشر الميلادي) القيادتان الزمنية والعلمية(٢٤).

وإذا كان البرتلي قد اضطرب في تحديد مناطق شنقيطية معينة أو نسيها ابتداءً، فإن هذا لا يفسد الطرح الذي تبنيناه آنفاً، بحكم الأثر الذي لا بد من أن تعكسه على ذاكرة المؤلف عوامل الانفصال وبعد الشقة التي كانت أجزاء بلاد شنقيط تعرفها لعهده. رغم ذلك بقي المؤلف ملماً إجمالاً بالحدود النظرية للقطر الذي ينتمي إليه، وهي مع كل ذلك تبقى حدوداً مبهمة بشكل كبير، قياساً بالمعايير المعاصرة، لرسم الحدود السياسية للبلدان.

ثالثاً: حدود بلاد شنقيط

لم تعرف بلاد شنقيط سلطة مركزية بعد الأفول المفترض لدولة المرابطين مع نهاية القرن الخامس الهجري، ما جعل العوامل المختلفة التي طرأت على غرب الصحراء الكبرى تفعل فعلها في الخارطة السكانية الشنقيطية، وهو الأمر الذي جعل عملية ضبط مجال انتشار الشناقطة ضمن مجال محدد يطرح إشكالات عديدة.

فالمنطلق من سياقنا نفسه في دراسة «الفضاء الثقافي» الشنقيطي والمقومات التي تؤكد تمتعه بوحدة تبرر درسه كمنظومة مستقلة، سيتساءل عن طبيعة المجال الشنقيطي وحدوده: هل هو تلك الرقعة التي انتشر عليها العنصر الصنهاجي قبل المرابطين وبعدهم؟ أم أن بلاد شنقيط هي الرقعة الترابية التي يتحدث على أديمها الشناقطة لغتهم العربية بلحن [الحسانية]؟ إننا إذا قبلنا هذه المقاربة الأخيرة، التي تبدو براقة في سياق التأريخ للثقافة، سنقصي من المجال الشنقيطي وفضاء الثقافة الشنقيطية، وبعض تأثيرات روافدهما المشرقية، عطاء تلك النخبة الشهيرة من أسر العلم ذات الأصول الصنهاجية، والتي شط بها المزار إلى مدن «الساحل» السوداني، فاستقرت في حواضر كتنبكتو وجني، وإن ظلت وثيقة الصلة بمرابعها الأولى: مدن «الساحل» الصحراوي والبوادي

(٢٤) انظر: الحسن بن محمد الوزان [ليون الأفريقي]، **وصف أفريقيا**، ترجمه عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، ٢ ج في ١ مج، ط ٢ (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

المتاخمة لها، أم أن هناك خصائص فارقة تميز الشناقطة من غيرهم، مهما اختلفوا، نظرياً، في «الأصول» العرقية، ونأت بهم الدار عن مرابعهم الأولى؟

من هذه الإشكالات انطلق الباحثون المعاصرون في محاولة لتحديد المجال الشنقيطي ولو تقريبياً. وتبعاً لاختلاف مناحي الاختصاص تعددت القراءات والطروحات.

١ ـ المعيار التاريخي اللغوي

انطلق من هذا المعيار المؤرخ المختار بن حامد الذي اعتبر المنطقة وحدة تاريخية لأنها عرفت مؤثرات تاريخية واحدة، كما اعتبرها وحدة بشرية لأن سكانها يتكلمون لغة عربية تسمى «الحسانية»، وهي من أقرب اللهجات إلى اللغة العربية الفصحى[٢٥].

ومن المعيار نفسه ينطلق محمد بن مولود بن داداه الشنافي[٢٦] موضحاً أن المجال الشنقيطي هو «المجال الصحراوي الذي كان مسرحاً لعمليات الحركة المرابطية» والذي عرف أيضاً حلول اللغة العربية فيه محل اللهجات البربرية منذ القرن الهجري الثامن (القرن الميلادي الرابع عشر).

لكننا نوسع هذا الطرح معتبرين المجال الشنقيطي هو كامل المنطقة التي عرفت انتشار العنصر الصنهاجي بحسب أقدم الأوصاف التي تحدث بها الجغرافيون العرب عن مدى انتشاره.

٢ ـ المعايير التصنيفية

أما الباحثون الغربيون، فتبعاً لمشاغلهم المعرفية ركزوا على الخصائص المبنية على التقاليد والعادات الحضارية التي تميز الشناقطة من غيرهم. فركز الباحث الانكليزي نوريس على «المعيار الثقافي»، معتبراً الخصائص اللغوية والأدبية هي الفيصل في التمييز بين الشناقطة وغيرهم. ودليله على ذلك أن الشعر الحساني يوحد الشناقطة وإن اختلفت

---

(٢٥) المختار بن حامد، **حياة موريتانيا** (بيروت: دار الغرب الإسلامي؛ الرباط: معهد الدراسات الأفريقية، ١٩٩٣)، القسم ٣: «الجغرافيا،» ص ٨.

(٢٦) نقلاً عن: Mohammed El Chennafi, «Sur les traces d'Awdagust: Le Tagdawest et leur ancienne,» *Tegdaoust I.* (Paris: Arts et métiers graphiques, 1970), p. 100, note (1).

بهم سبل السياسة، فهم يتذوقونه في موريتانيا كما في تندوف، وفي منطقة السوس التكني كما في إقليم الزواد(٢٧).

ومن الباحثين من فضل المعايير الأنتروبولوجية مثل تيودور مونو الذي وضع خريطة للمجموعات الثقافية في الصحراء الكبرى انطلاقاً من تنوع أشكال رحل الجمل، وخلص في النهاية إلى أن الرحل الشنقيطي له ميزات يصعب تحديد أصولها وإن كانت تسهل مهمة الباحثين عن معايير التصنيف(٢٨). وهو يشير أيضاً إلى أن الرحل الشنقيطي، على رغم تعدد أسمائه وأنواعه(٢٩)، فإنه يبقى مستخدماً عند قبائل شنقيطية بحتة(٣٠).

ومن المنحى التصنيفي نفسه انطلق روبير مونتاي(٣١) الذي اعتبر منطقة وادي نون وجبل باني حداً فاصلاً بين أسلوبين من أساليب التنظيم السياسي والاجتماعي. والمهم في تصنيفه هذا «أنه اعتمد المنظور الأنتروبولوجي حيث بنى تقسيمه على ملاحظة شيوع عادة «الذبيحة» إلى الجنوب من واحات وادي نون وباني وغيابها شمال هذه المنطقة(٣٢).

وخلافاً لهؤلاء الدارسين الأجانب قدم آخرون آراءهم مباشرة في رسم الحدود التقريبية للمجال الشنقيطي.

فالضابط والإداري الفرنسي فوازان يقدم مجالاً يحوي مناطق تشمل جزءاً من الصحراء الغربية (وإن لم يكن هذا الحد واضحاً)، ثم جزءاً آخر يحوي منطقة أدرار «توات» الجزائرية، إلى كامل الأراضي المالية الحالية الواقعة شمال نهر النيجر الذي يمتد منه خط مستقيم يحاذي حدود الضفة الشمالية لنهر السنغال متجهاً نحو مصب

---

(٢٧) انظر: ابن عبد الله، **الحركة الفكرية في بلاد شنقيط خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين (١٧ ـ ١٨م)**، ص ٣٢.

(٢٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٢، وTheodore Monod, «Notes sur les harnachement chamelier,» *Bulletin IFAN*, tome 29, série B., nos. 1-2 (1967).

(٢٩) مثل لعبيدية، تحيصت، الركيبية. المصدر نفسه، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٣٠) مثل قبائل كنته، البرابيش، الركيبات. انظر: المصدر نفسه.

(٣١) انظر: **الكتاب الأخضر الموريتاني** (موريتانيا؛ المغرب: [د. ن.، د. ت.])، ص ١ ـ ٧.

(٣٢) ابن عبد الله، **الحركة الفكرية في بلاد شنقيط خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين (١٧ ـ ١٨م)**، ص ٣٣.

«وعادة الذبيحة عقد حماية يُلزم المذبوح له بإجارة الذابح». انظر: محمد سالم بن الحسين بن عبد الحي بن الحبيب، **جوامع المهات في أمور الرقيبات**، تحقيق وتقديم مصطفى ناعمي (الرباط: المعهد الجامعي للبحث العلمي، ١٩٩٢)، ص ٦٦.

النهر في المحيط الأطلسي، أما في الغرب فالحدود تمتد من مصب نهر السنغال صاعدة مع خط الساحل إلى منطقة درعة المغربية(٣٣).

وسواء أكان فوازان مبالغاً في رسمه لتلك الحدود أم لا، فإن مناطق توات وشمال نهر النيجر إلى تخوم أگدز كانت تحوي بلا شك مجموعات من الفقهاء والأسر والعشائر الصنهاجية ذات الأصول الشنقيطية البحتة(٣٤)، الأمر الذي يربطها بالمجال الترابي الذي ظل يؤويها في أوقات المحن، وتنتجع إليه طلباً لخضل العيش إن عرفت مرابعها القحط.

إلا أننا نتفق مع فوازان نوعاً من الاتفاق في أن الحد الشمالي للبلاد الشنقيطية يبقى أقل حدودها وضوحاً، وربما كان ذلك نتيجة للمؤثرات التاريخية التي تعاقبت عليه فجعلته منطقة متأثرة بالحالة الهلامية من حيث حركة السكان وانتظام السيطرة السياسية لمختلف القوى القبلية، كما كان الحال في المنطقة السوسية شمالي وادي نون.

ولكنه بالنسبة إلى قبائل بني حسان العربية (الشنقيطية)، التي تغلغلت إلى منطقة موريتانيا الحالية من حدودها الشمالية، نلاحظ أنها أكسبت الخارطة السكانية في الحد الشمالي للبلاد نوعاً من التميز، وذلك بما نلاحظه من وجود لعادة ترك الشعور مسبلة، وهي الطابع المميز لمجموعات المغافرة وغيرهم من بني عمومتهم «بني حسان»، بينما تختفي هذه العادة في المناطق الواقعة إلى الشمال من وادي درعة، أو تختلط بغيرها من الميزات.

ويقترب تحديد فوازان من التعريف الذي وضعه المختار بن حامد في مقدمة الجزء الجغرافي من موسوعة **حياة موريتانيا**، حيث أوضح أن المنطقة(٣٥) التي يتحدث عنها في كتابه أوسع من حدود الجمهورية الإسلامية الموريتانية الحالية، فهو يتحدث ـ بالإضافة إلى موريتانيا طبعاً ـ عن المناطق الأخرى المجاورة، التي تربطها بها وحدة اللغة، والعادات والتقاليد، والنسب والتاريخ، وهذه المناطق هي:

من الشمال:

ـ منطقة الصحراء التي كانت خاضعة للاستعمار الإسباني إلى سنة ١٩٧٥.

---

(٣٣) ابن عبد الله، المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٣٤) تقريباً تم اعتماد هذه الحدود مجالاً لما سيسمى بموريتانيا بحسب المراسيم المختلفة الصادرة بين سنتي ١٨٩٨ و١٨٩٩. وبعد الأخير أدخلت تعديلات أقصيت بموجبها بعض المناطق المذكورة من حدود موريتانيا الحالية.

(٣٥) بن حامد، **حياة موريتانيا**، ص ٨.

ـ منطقة في جنوب غرب الجمهورية الجزائرية حيث مضارب قبيلتي الركيبات وتجكانت.

من الشرق:

ـ منطقة غرب وشمال جمهورية مالي حيث مضارب بعض قبائل «كنته» و«البرابيش»، والعناصر العربية الأخرى.

إن هذا المجال هو الذي نعتبره المقوم الجغرافي لـ «الفضاء الثقافي» الشنقيطي، بحيث يقبله جميع الذين يتبنون تلك الطروحات والمعايير الآنفة الذكر.

ونلاحظ أن معايير الباحثين الغربيين مضطربة في ضبطهم للحدود التقريبية لبلاد شنقيط، وربما كان ذلك راجعاً إلى قلة معرفة المعنيين بمنطقة غرب الصحراء بواقعها السكاني والفكري المعقد.

أما الشناقطة ـ وهو ما يبرر حديثنا عن مجال شنقيطي خاص ـ فقد كانوا يعرفون حدود بلادهم معرفة إجمالية، وقد ساعدتهم على ذلك رحلات الحج التي رسخت عندهم نوعاً من الوعي أو الشعور بانتمائهم إلى مجال أو إقليم محدد. وكما أشرنا سابقاً، فإنه لا يمكن ـ رغم بوادر الوعي الشنقيطي تلك ـ أن نجزم بحضور الوعي بمفهوم «المواطنة» عند نخب المجتمع الشنقيطي، بل إن الباحث إلياس سعد[٣٦] يذهب إلى أن مفهوم «الوطنية» لم يكن واضحاً بما فيه الكفاية عند فقهاء المنطقة في الفترة المدروسة.

ونرى أن الأمر يعود إلى أن الوعي بـ «وحدة دار الإسلام»، ثم بـ «القطرية» عند نخب المشرق العربي، لم يترسخ في الوقت نفسه وبالقوة ذاتها في أذهان نخب الغرب الأفريقي المسلم؛ لذا فقد ظل فقهاء المنطقة يعيشون حلم «المركزية» في نسقه الذي تلقوه عن المدونة الفقهية الإسلامية المتبلورة في ظل دولة الخلافة في عز مجدها، ولكنهم احتفظوا بذلك الإرث الفكري المفعم بالتقاليد المركزية، ثابتاً لا يتطور، رغم وجوده في ظل واقع مفعم بالتحولات المؤسسية والسياسية التي تدفع بالقطرية نحو البروز، في وقت أصبحت الدولة المركزية الإسلامية في خبر كان، وصارت الأطراف تلعق جراح التجزئة والفوضى.

---

(٣٦) ابن عبد الله، المصدر نفسه، ص ٢٨.

ومهما يكن، فإن وحدة المجال الشنقيطي تؤكدها شهادات الرحالة الأوروبيين خلال القرن التاسع عشر، إلى جانب المؤلفين الشناقطة أنفسهم. فالرحالة الباحث هينريش بارث[٣٧] يقدم معلومات مهمة ودقيقة عن قبائل البيضان (الشناقطة). وقد تلقى جل أخبار هذه القبائل عن مجموعات وعشائر شنقيطية تنبكتية[٣٨]، ما يدل على قوة التواصل بين مختلف قبائل الشناقطة، ويؤكد ـ في الوقت نفسه ـ أن المجتمع الشنقيطي كانت تنساب عبره المعلومات والأخبار انسياباً حراً لكونه يشكل منظومة قائمة، وهذا ما يؤكد تمتعه بوحدة بشرية وحضارية واحدة. وحتى على مستوى طريقة تأليف الأدبيات الإخبارية المحلية (في بلاد شنقيط) فإنها تؤكد وعي مؤلفيها، على الأقل، بانتمائهم إلى مجموعة بشرية لها خصائص حضارية واجتماعية فارقة، بدليل ترجماتهم لبعض أعيان وفقهاء قبائل شنقيطية تبدو ـ للوهلة الأولى ـ خارجة عن منطقة موريتانيا الحالية، ولكنها داخلة في المجال الشنقيطي كما رسمناه آنفاً.

ويتأكد الأمر صريحاً في الأدبيات الإخبارية المنظومة التي يمتلك أصحابها قدراً من الوعي بما يكتبونه، بحيث يتجلى في تحكمهم في الأخبار بتراً وحذفاً وتمحيصاً بدل «**الحوليات**» التي تجمع شتى الأخبار الواردة من جهات عديدة، والمكتوبة من قبل مدبجين مختلفي المنزع والميول وسلامة الحس وقوة الذاكرة، مما هو منعكس لا محالة على تقنية السرد ومضمون «النص»[٣٩].

وتبقى المؤثرات التاريخية التي عرفتها المنطقة عاملاً حاسماً في صياغة المجال الترابي لبلاد شنقيط وفضائها الثقافي، وهو حديث ذو شجون نرجو أن نخصَّه مستقبلاً بعرض أكثر رصانة ودقة.

---

(٣٧) انظر: Heinrich Barth, *Travels and Discoveries in North and Central Africa: Being a Journal of an Expedition Undertaken under the Auspices of H.B.M.'s Government in the Years 1849-1855*, 5 vols. (London: Longman, 1857-1858).

(٣٨) مثل ما ذكر عن توزع اتحادية «الأقلال» على شكل خماسي. انظر: محمد المختار بن السعد، **حرب شرببَّه أو أزمة القرن ١٧ في ج.ع.م.** (نواكشوط: المعهد الموريتاني للبحث العلمي، ١٩٩٣)، ص ٥٨.

(٣٩) «الحوليات» هي «المجاميع الورقية التي كانت توضع في مساجد بعض المدن الصحراوية وفيها يدوّن أشخاص مختلفون ما عاينوه، أو بلغتهم أصداءه، من الأحداث المختلفة التي كانت المنطقة تعرفها.

الفصل السابع عشر

دور المقاومة الثقافية في صياغة الهوية الجماعية: دراسة في الهوية الجماعية للعرب في إسرائيل(*)

عزيز حيدر(**)

مقدمة

حازت قضية الهوية القومية للعرب في إسرائيل، منذ بداية الستينيات، اهتماماً كبيراً من جانب الباحثين، وخصوصاً المستشرقين الإسرائيليين. وبغضّ النظر عن سبب هذا الاهتمام، فقد انطلقت الغالبية الساحقة من الأبحاث، وما زالت، من الافتراض القائل إن العرب يعيشون تناقضات جوهرية ذات أثر كبير في هويتهم الجماعية، في ظل الصراع السياسي ـ القومي بين الدولة التي يعيشون فيها وبين شعبهم وأمتهم.

لقد عانت هذه الأبحاث أخطاءً وعيوباً أساسية ومهمة في البحث العلمي، كان أبرزها في جانبين: الجانب **الأول** هو عدم تمييز الباحثين بين أنواع مختلفة من الانتماءات والهويات، والافتراض أن الإنسان لا ينتمي إلا إلى الهوية القومية فقط. من هنا الفكرة الشائعة أن العرب يعانون مشكلة الانفصام في هويتهم. والجانب **الثاني** من الأخطاء والعيوب هو البحث في الهوية من خلال مؤشرات ظاهرة، مثل التنظيم السياسي والعصيان والسلوك الكلامي، أي الإجابة عن أسئلة الباحثين المباشرة حول

(*) في الأصل نُشِر هذا البحث، في: المستقبل العربي، السنة ١٨، العدد ٢٠٥ (آذار/مارس ١٩٩٦)، ص ٢٥ ـ ٤٨.

(**) دائرة علم الاجتماع والإنسان في جامعة بيرزيت.

الانتماء القومي، على الرغم من معرفة هؤلاء الباحثين الأكيدة بالظروف المحيطة بحياة العرب في إسرائيل، وبصعوبة تحويل الشعور بالانتماء إلى سلوك ظاهر.

في هذا البحث، سوف نحاول أن نطرق باباً تمّ تجاهله في الأبحاث، وهو المقاومة الثقافية ودورها في صياغة الهوية الجماعية، وقد ميّزنا في بحثنا بين المقاومة الثقافية المعلنة والمقاومة الثقافية الخفية. ونحن نعتقد أن الشق الثاني، المقاومة الثقافية الخفية، الذي تجاهله جميع الباحثين حتى الآن، يجب أن يحوز اهتماماً خاصاً، على الرغم من صعوبة البحث فيه. فهذا النوع من المقاومة ذو تأثير عميق في صياغة الهوية من خلال تأثيره في خلق الأجواء الخاصة، وتكوين الذهنية الخاصة، والخيال الخاص والمميز للجماعات الإنسانية، والوصل بين أعضائها، وخلق التماثل بينهم، بحيث يشعرون بالانتماء إلى الذات الجماعية التي تشكّل كياناً يتعدّى الذات الفردية.

وجدير أن ننبه القارئ إلى أن الجزء الأخير، الخاص بالمقاومة الثقافية الخفية، يعتمد على عمل ميداني، هو الأول من نوعه في دراسة هذه الحالة. ولذلك فهو غير متكامل، ويحتاج إلى مجهود أكبر ودراسة أوسع وأشمل من أجل استكماله والتوصل إلى نتائج مقنعة، ومن ثم بلورة استنتاجات على المستوى النظري. كما أننا ننبّه إلى أن هذه الدراسة اقتصرت على العقدين الأولين بعد قيام إسرائيل، وذلك لسببين: **الأول** هو أن هدف هذه الدراسة يقتصر على البحث في فكرة مساهمة المقاومة الثقافية في صياغة الهوية الجماعية من دون اعتبار لمضمون هذه الهوية، **والثاني** هو أن ظروف العرب في إسرائيل قد تغيّرت بعد عام ١٩٦٧ تغيّراً جذرياً، وكذلك مضمون هويتهم، كما أن البحث في هذه الفترة يحتاج إلى دراسة أوسع وأشمل، ولا يمكن أن نستوفيه حقه في هذه الدراسة المحدودة.

أولاً: دراسة الهوية الجماعية

تتعدّد الآراء ووجهات النظر وتتباين في المسائل كلها المتعلقة بحياة الجماعة، وخصوصاً في قضية طبيعة انتماء الفرد إلى الجماعة، إلا أنها تتفق حول حقيقة واحدة، وهي حقيقة انتماء الفرد إلى الجماعة كشرط أساسي لوجوده. ويُعتبر الانتماء القومي والإثني أكثر الانتماءات بديهية بسبب تشكل العالم في العصر الحديث على أسس قومية/ إثنية، وهيمنة فكرة كون هذا الانتماء حقيقة مفروغاً منها على الوعي الإنساني

حالياً. وقد أثبتت التطورات التاريخية، ولا سيما بعد الحرب العالمية الثانية، أن الانتماء القومي والإثني والديني يعتبر من أقوى الانتماءات وأكثرها صموداً، ولذلك أثبتت فكرة انصهار هذه الجماعات في بوتقة واحدة وهوية واحدة فشلها في جميع أنواع الأنظمة السياسية ـ الاجتماعية المعاصرة. من هنا نلاحظ استمرار الكيانات الجماعية التي تقوم على هذه الأسس، مهما كان حجمها صغيراً، في المحافظة على وجودها وتميّزها، على الرغم من تغيرها والضغوط التي تمارس عليها بقصد أو بغير قصد، وعلى الرغم من عدم استطاعتها، في كثير من الحالات، بناء كيان سياسي يعبّر عن هذا التميّز.

إن الانتماء إلى جماعة محددة يعني ضمناً وجود جماعات أخرى، أي أنه لا يمكن أن توجد هوية جماعية معينة إلا بوجود هويات أخرى[1]. وهذه الحقيقة تؤكد أهمية الحدود بين الجماعات، وخصوصاً تلك التي تتشكّل على الأسس نفسها (قومي، إثني، ديني، عرقي... إلخ). فالفرد يعرّف نفسه بطريقة تضعه داخل حدود جماعة معينة، وهو بذلك يعلن من «لا يكون»، أي إلى أية جماعة لا ينتمي. لهذا السبب تكتسب دراسة هذه الحدود (الأسس والعناصر التي تشكلها ومجالات تعزيزها وعوامل ضعفها وتغيّرها) أهمية خاصة، ولا سيما في حالة تكوّن الجماعات على أسس وعناصر مكتسبة. لذلك فإن دراسة الهوية القومية والإثنية هي في جوهرها دراسة حدود الجماعة وتشكلها اجتماعياً وثقافياً.

١ ـ الهوية القومية والإثنية

على الرغم من كون الانتماء القومي أو الإثني تجربة حقيقية موضوعية وأساسية في حياة الأفراد، إلى درجة استعدادهم للتضحية بحياتهم من أجله، إلا أن مفهوم الهوية القومية والإثنية ما زال مفهوماً غامضاً ومختلفاً حوله. وعلى الرغم من اختلاف تعريف القومية عن تعريف الإثنية، إلا أن المشترك بينهما هو أكثر من المختلف حوله، وهما مرتبطان ارتباطاً وثيقاً ويعالجان الظاهرة نفسها، وهي تعيين الحدود الاجتماعية والثقافية لجماعة معينة[2].

---

(١) Sandra Wallman, «Identity Options,» in: Charles Fried and Ann Dummet, eds., *Minorities: Community and Identy Report of the Dahlem Workshop on Minorities: Community and Identity, Berlin 1982, November 28-December 3* (Berlin: Dahlem Konferenzen, 1983), pp. 69-78.

(٢) Thomas Hylland Erikson, *Us and Them in Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Mauritius, Trinidad and Beyond*, with a foreword by Bruce Kapferer (Oslo, Norway: Scandinavian University Press, 1992).

إن تعيين هذه الحدود هي المسألة الأساسية المختلف حولها، ويتنازعها اتجاهان متعارضان: فهناك وجهة نظر تعتبر أن تعريف الهوية القومية/ الإثنية يجب أن يكون موضوعياً خاضعاً لمعايير معروفة: اللغة، والدين، والتاريخ، والإثنية، والثقافة، والوطن. أما وجهة النظر الأخرى، فترى أن تعريف الهوية هو تعريف ذاتي بحت، أي أنه يكفي أن تنظر جماعة من الناس إلى نفسها على أنها تكوّن جماعة مميّزة حتى نعترف لها بهذا التشكّل الجماعي وتميّزه(٣).

ونحن نعتقد أن هذا الفصل بين الذاتي والموضوعي في تعريف الهوية لم يعُد ممكناً في الوقت الحاضر. فالتعريف الموضوعي الذي تعود أصوله إلى القومية الأوروبية أصبح الأساس الذي تستخدمه معظم الجماعات لتعريف ذاتها الجماعية، وبذلك يتم تعريف المعايير الموضوعية وصياغتها وبلورة مضمونها ومعانيها ذاتياً. وهذا يعني أن الشعوب غير الأوروبية استجابت لهذا التعريف الموضوعي، وتمثلته ورسّخته، وعملت جاهدة لإثبات تميّزها بحسب معاييره.

يؤكد اندماج الموضوعي والذاتي في تعريف الجماعة أن المسألة الأساسية المطروحة للبحث ليست حقيقة التباين والاختلاف بين الجماعات بحدّ ذاتها، وإنما الأهم من ذلك هو المعنى الذي يعزوه الناس إليها، وأهميتها في حياتهم وعلاقاتهم بالآخرين. لذلك، فإن تكوّن الجماعة، بصفتها جماعة مميزة وخاصة، له وجهان: **الأول** هو اعتراف الآخرين بتميّزها في خواص معينة، مثل اللغة، والدين، والعرق، والوطن، والثقافة المرتبطة بهذه الخواص. أما الوجه **الثاني** فهو نظرة أفراد الجماعة إلى أنفسهم بالطريقة نفسها، أي الوعي بتميّزهم بحسب هذه الخواص المذكورة(٤).

إن الاعتراف المتبادل بحقيقة التميّز يعني تعيين الحدود الاجتماعية بين الجماعات، أي تحديد الفرق بين ما يعتبره المشاركون في كل جماعة أنه «طبيعي»، وما يعتبرونه «غير طبيعي». كما تحدد الجماعات الإنسانية بنفسها أهمية هذه الفروق والميزات، وتقرر معنى التميز وآثاره في علاقاتها بالجماعات الأخرى. ومن هنا فهي التي تحدد ما إذا كانت هذه الفروق تشكّل حدوداً قومية أو إثنية أو غيرها. وهذا الخيار مرتبط بالسياق الاجتماعي لكل جماعة.

---

(٣) Eric J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1991), pp. 7 ff.

(٤) M. Yinger, «Interesting Stand in the Theorisation of Race and Ethnic Relations,» in: John Rex and David Mason, eds., *Theories of Race and Ethnic Relations* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986), pp. 20-41.

٢ ـ ديناميات الهوية والانتماء

ينتج من تعريفنا الحدود الفاصلة بين الجماعات بأنها حدود اجتماعية، وربط معنى التميز وأهميته والفروق بينها بالعامل الإنساني، أي بالأفراد الذين يكوّنون الجماعات، أن الهوية والانتماء هما عمليتان ديناميتان، وأن هذه الحدود غير جامدة، وهي قابلة للتغيّر. فهذه الحدود قد تبرز أحياناً، وقد تهبط أو تخبو في أحيان أخرى، الأمر الذي يؤشر إلى أن الهوية يمكن أن تتغير بحسب السياق السياسي ـ الاجتماعي. ويذهب الذين يناصرون فكرة الخيار العقلاني أبعد من ذلك، فيرون أن الفرد يمكن أن يختار الانتماء أو عدم الانتماء إلى أية جماعة(٥)، لا بل إن هناك من يعتقد أن الفرد يمكن أن يغيّر هويته، أو يمكنه أن ينتمي إلى عدد من الهويات في الوقت نفسه، وذلك من منطلق أن الناس يكيّفون أفعالهم بحسب السياق والظروف(٦). لذلك فإن التركيز على إحداها، أو بروزها على حساب الهويات الأخرى، يمكن أن يتغيّر بحسب السياق والظروف. وهذا يعني أن الحدود بين الجماعات، وخصوصاً الحدود الثقافية، تتشكّل، وتعاد صياغتها، وتتطور ويتغيّر موضعها(٧).

ونحن نعتقد أن هذه الآراء تبالغ في تأكيد مرونة الحدود وإمكانية الخيار بين بدائل للاعتبارات التالية:

أ ـ إن التغيّر الثقافي ليس كافياً لتغيير الانتماءات، وخصوصاً على مستوى الجماعات، والتاريخ حافل بالأمثلة الكثيرة على التأثر الثقافي الذي لم يؤثر في الانتماءات السابقة للأفراد والجماعات. وهناك حالات كثيرة تثبت أن التأثر الثقافي يشكل سبباً في تعزيز الانتماءات، فضلاً عن حالات التثاقف العدائي(٨).

ب ـ يصطدم تحويل الانتماء القومي أو الإثني عادة بالقيود البنيوية التي تنتج من سياسة النظام السياسي، وتؤدي إلى قيام حدود اجتماعية صلبة، ثابتة أو شبه ثابتة، وخصوصاً في الحالات الصراعية(٩).

---

(٥) Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), p. 7.

(٦) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflexions in the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991).

(٧) Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Differences* (London: George Allen and Unwin, 1969), p. 14.

(٨) George Devereux and Edwin M. Loeb, «Antogonistic Acculturation,» *American Sociological Review*, vol. 8 (1943), pp. 133-148.

(٩) John Rex, «The Role of Class Analysis in the Study of Race Relations: A Verberian Perpective,» in: Rex and Mason, eds., *Theories of Race and Ethnic Relations*.

ج ـ إن تحويل انتماء الفرد لا يعتمد على رغبته وقراراته فقط، وإنما يعتمد أيضاً على «الآخر»، أي الجماعة التي يرغب في الانتماء إليها. ففي حالات كثيرة «تغلق الجماعة نفسها أمام محاولات الانتقال والانتساب إليها، إما بسبب خوفها على ضياع هويتها الخاصة المميّزة، وإما من أجل المحافظة على امتيازات خاصة في توزيع موارد المجتمع.

د ـ يثبت التاريخ أن الهوية القومية والهوية الإثنية قادرتان على المراوغة والتملّص من الضغوط، وأنهما قابلتان للصمود والاستمرار على المدى البعيد.

تؤكد هذه الاعتبارات أهمية عدم المبالغة في إمكانيات تغيّر الهوية والانتماء، ولكن في الوقت نفسه يجب عدم المبالغة في تأكيد ثبات الهوية إلى الأبد. ويمكن أن نوافق على رأي سميث(١٠) بأن للهوية وجهين: الثابت والمتغيّر، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الحالة الأكثر شيوعاً وتكراراً هي الثبات والديمومة. كذلك نرى أن احتمال التغيّر في أهمية الانتماء وتأكيده بالنسبة إلى الأفراد أكثر من احتمال تغيّر الانتماء نفسه. وهذا يعني أننا يجب أن نعطي أهمية معيّنة لمصلحة الفرد في تأكيد الانتماء أو التقليل من أهميته، ولكن لا يمكن اختزال هوية الجماعة ببساطة إلى المصالح والحوافز. فالجماعات التي تتشكل على أساس المصالح المشتركة لأفرادها (الطبقة) تكون حساسة لمصالح الأفراد الأنانية وحوافزهم، على اعتبار أن تشكّلها هو عبارة من تحالف المصالح، ولذلك فهي قابلة للتفكك والتحلل في حالة اختلاف هذه المصالح(١١).

أما الجماعات التي تتشكّل على أسس إثنية أو قومية، أي على فكرة الأصل المشترك والقرابة، فإن عملية تشكّلها وتبلورها بصفتها «طينة» من الناس، مختلفة عن الجماعات الأخرى ومتميّزة منها، تحتاج إلى أجيال طويلة من التفاعل والتبادل والتزاوج، بحيث يتحوّل الخيال والوهم (الأصل المشترك) إلى حقيقة ثابتة وبديهية. في هذه الحالة، فإن الانتماء إلى الجماعة يكون انتماء عاطفياً وحقيقة مطلقة لا يطرح الفرد التساؤلات أو الشكوك حوله، مثله مثل العواطف الإنسانية الأخرى. هذا النوع من الجماعات هو الأقدر على الثبات والدوام من النوع الأول القائم على المصالح. ولكن لا يمكن أن نتجاهل حقيقة أن الجماعات قد تتشكّل على أساس واحد من الأساسين المذكورين (الطبقي أو الإثني)، وأن كلا منهما مهمّ بحدّ ذاته. ولا يمكن اختزال الواحد

---

(١٠) Anthony D. Smith, *National Identity* (London: Penguin Books, 1991), p. 25.

(١١) Pierre L. Van Den Berghe, *The Ethnic Phenomenon* (Oxford: Elsevier, 1981), p. 244.

للآخر، أو تفسير الواحد بالآخر، ولكن بين هذين الأساسين من الانتماء وتشكّل الجماعات هناك علاقة وثيقة ومعقّدة، لأنهما متداخلان.

٣ ـ الهوية الجماعية والثقافية

تشدّد التعريفات المختلفة للقومية والإثنية على الأهمية الخاصة التي تحتلها الثقافة بسبب دورها في تبلور الهوية الجماعية، على الرغم من كونها أكثر عناصر الهوية عرضة وقابلية للتغيّر. وهناك بعض التعريفات الذي تعزو إلى الثقافة دوراً أساسياً، أو حتى الدور الأساسي في تشكّل الهوية القومية والإثنية بالذات. فقد رأى غلنر[١٢] أن القومية هي نتاج اصطناعي للقناعات والولاءات والتضامن التي مصدرها الثقافة. ولا تختلف وجهة نظر أندرسون في جوهرها عن وجهة النظر السابقة. فقد عرّف الهوية القومية بأنها ناتجة من جماعية (Collectivity) تشكّلت وتبلورت في وجدان الفرد. إنها بناء أو تشكّل أو تصور مجرد، وفكرة تضامن مع كيان أو تشكّل خارج إطار القرابة، وهي فكرة خيالية[١٣].

هذا التعريف بالذات يبرز أهمية الثقافة الناتجة من التجربة المشتركة، في ظروف معينة، في تشكّل الفرد وتبلوره وتصوره، وقناعته بأنه ينتمي إلى الجماعية القومية. فهذا التصور، وهذه القناعة المشتركة من جانب أفراد لا يعرفون بعضهم بعضاً بشكل شخصي، لا يمكن أن ينتجا إلا بواسطة تكوين المعاني والرموز المشتركة للتجربة المشتركة التي بدورها تتحول إلى ذهنية ونمط تفكير ومعتقدات في الحياة، وخيال وشعور مشترك، وتترجم إلى أنماط سلوك واتصال مشتركة. من هنا يمكننا أن نفهم المشاركة الجماعية في تصور الأفراد بأنهم ينتمون إلى كيان واحد وجماعة واحدة بسبب ثقافتهم المشتركة. ويعتبر سميث هذه الثقافة العنصر الأساسي والمفتاح للهوية القومية[١٤].

أما في ما يتعلق بهوية الجماعات الإثنية التي تعيش في مجتمعات واسعة، فقد وضع يينغر ثلاثة شروط لتعريفها كجماعات إثنية ترتبط جميعها بالثقافة المشتركة لأفراد الجماعة الناتجة من العيش في الموطن الأصلي المشترك[١٥]:

---

(١٢) Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 7.

(١٣) Anderson, *Imagined Communities: Reflexions on the Origin and Spead of Nationalism*, p. 6.

(١٤) Smith, *National Identity*, p. 17.

(١٥) Yinger, «Interstings Stands in the Theorisation of Race and Ethnic Relations,» p. 22.

أ ـ الشرط الأول، هو أن ينظر الآخرون إلى هذه الجماعة على أنها متميّزة بعناصر عدة، ومنها الثقافة.

ب ـ الشرط الثاني، هو أن ينظر أفراد الجماعة إلى أنفسهم على أنهم يتميّزون بهذه العناصر.

ج ـ الشرط الثالث، هو أن تشكّل الثقافة المشتركة محوراً تتمركز حوله نشاطات أفراد الجماعة وفعالياتهم.

إن الشرط الأخير هو الأهم في ما يتعلق بموضوع دراستنا، لأنه يشترط ألا تكون الثقافة المميّزة للجماعة تراثاً جامداً، وإنما ممارستها عملياً من خلال التفاعل والتبادل والرموز والمعاني المألوفة لأفراد الجماعة، والتي تبلور نسيجاً متميّزاً من الأفعال يساهم في إنتاج «الذات الجماعية» المتميّزة في خيال الأفراد.

٤ ـ الهوية الجماعية للأقليات والثقافة

في حالة الأقليات بالذات، يبرز التداخل بين عنصري الهوية اللذين درسناهما سابقاً، وهما الإثني/ القومي والطبقي. ففي معظم هذه الحالات، يتم تحديد المكانة الاجتماعية والطبقية للأقلية، من جانب الأكثرية، بسبب انتمائها الإثني أو القومي أو نتيجة له. وفي هذه الحالات، تقوم الفئة المسيطرة بتوزيع موارد المجتمع (السياسية والاقتصادية والاجتماعية) بصورة تجعل أبناء الأقلية الواحدة يشتركون في مصلحة واحدة، على الرغم من التباين الطبقي الواضح أحياناً بينهم. كما أن المصلحة المشتركة في توزيع الموارد توزيعاً أكثر عدلاً من الوضع القائم تجعل أبناء الأقلية يشتركون في هدف واحد، وهو مقاومة السياسة التي تمارس التمييز ضدهم وتمنعهم من الحراك الاقتصادي والاجتماعي. وما يزيد من التداخل بين عنصري الهوية في هذه الحالة هو استخدام الإثنية، بشكل واعٍ أو غير واع، في عملية التعبئة السياسية للدفاع عن المصالح المشتركة. ففي التعبئة يتمركز جزء كبير من النشاطات والفعاليات التي يقوم بها أبناء الأقلية حول الأصل المشترك والثقافة المشتركة.

تكتسب هذه النشاطات والفعاليات أهمية خاصة في وضع الأقليات، ولكن أهميتها أكثر وأعمق في حالة الاحتلال وسيطرة فئة غريبة على السكان الأصليين. ففي هذه الحالة، تحاول الفئة المسيطرة تجزئة السكان الأصليين وشرذمتهم، وإضعاف انتمائهم المشترك، وتشويه هويتهم بطرق عديدة، أهمها:

أ ـ تمزيق النسيج الاجتماعي والتشكيك في فائدة العمل المشترك.

ب ـ التشكيك في الانتماء إلى أصل واحد، والتشديد على التجزئة.

ج ـ تشويه الملامح المميزة للهوية الجماعية المشتركة، وخصوصاً العنصر الثقافي.

إن تركيز الفئة المسيطرة على العنصر الثقافي في هوية السكان الأصليين ناتج من كونه أكثر عناصر الهوية الجماعية حساسية وتأثراً بالضغوط الخارجية، وذلك لسببين:

أ ـ السهولة النسبية في نشر ثقافة جديدة من خلال وسائل التنشئة المختلفة التي تسيطر عليها الفئة المهيمنة.

ب ـ خضوع الفئة المسيطر عليها لعملية تثاقف اضطراري من أجل التكيف والتوافق.

تتضاعف أهمية العنصر الثقافي وحساسيته بالذات في حالة كون الفئة المسيطر عليها أقلية صغيرة العدد، ومن مصلحة الفئة المسيطرة غرس ثقافتها وترسيخها، أو تشويه الثقافة القائمة.

٥ ـ المقاومة الثقافية

نظراً إلى أهمية العنصر الثقافي في هوية الفئات المسيطر عليها وحساسيته، فإنه من الطبيعي أن تمارس هذه الفئات أساليب من المقاومة للدفاع عن ثقافتها، خوفاً عليها من التشويه أو الزوال بسبب ما يمكن أن يحدثه ذلك من تشويه الهوية الجماعية. فالأدبيات حول نضال الشعوب التي وقعت تحت الاحتلال والاستعمار تشير إلى أن المقاومة الأيديولوجية ـ الثقافية تُتّبع بعد المرحلة الأولى من الكفاح، وهي مرحلة المقاومة المسلحة. وتهدف المقاومة الثقافية إلى إعادة بناء مجتمع ممزق، والحفاظ على الشعور بالمشاركة المجتمعية أو استعادته في وجه جميع الضغوط التي يمارسها النظام الكولونيالي(١٦).

ويشير إدوارد سعيد إلى أن جزءاً من مأساة المقاومة التي تمارسها الشعوب الواقعة تحت الاحتلال هو اضطرار هذه المقاومة إلى إصلاح المضامين الثقافية التي رسّخها هذا الاحتلال، أو تلك التي تأثرت على الأقل بسبب غزو ثقافته إياها(١٧).

---

(١٦) Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Alfred A. Knopf, 1993), p. 209.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

إن أهمية المقاومة الثقافية ليست في الحفاظ على العناصر الثقافية بحد ذاتها، وإنما بسبب كون هذه العناصر جزءاً من الهوية، أي جزءاً من «صورة الذات»، وأي تشويه فيها يلحق الأذى بهذه الهوية. لذلك، فإن أهم نتائج الغزو الثقافي الذي يمارسه الاحتلال، هي النتيجة التي تجب مقاومتها، وهي «صورة الذات» التي يسقطها المستعمِر على الشعب المستعمَر وأيديولوجيته. فهذا الاحتلال (الاستعمار) يجهد في سبيل غرس وترسيخ صورة ذاتية سلبية وأيديولوجية تبرر الاحتلال والاستعمار، وتشكك في إمكانية الشعب المستعمَر وقدرته على التطور الذاتي. لذلك نجد لَامينغ (Laming) يؤكد أن بلورة هوية ذاتية مختلفة عن هوية المستعمِر ليست كافية على الرغم من الأهمية الحاسمة لهذه الهوية الجماعية. ولكن تبلور الهوية يجب أن يكون مقروناً بفكرة إيجابية عن الذات. أما مضمون هذه الفكرة، فهو أن تاريخ الجماعة ليس جامداً، بل هو تاريخ قادر على التطور والنضج إلى الحدّ الذي كان من المفترض فيه أن يكون الأوروبيون وحدهم هم قادرون على الوصول إليه[١٨].

٦ ـ مسالك المقاومة الثقافية

بإمكاننا أن نميّز بين وجهين للمقاومة الثقافية التي تهدف إلى صيانة الهوية الجماعية وبلورتها:

أ ـ المقاومة الثقافية العلنية

تشمل هذه الثقافة مجمل النشاطات التي تهدف إلى صيانة العناصر الثقافية المختلفة، من تراث فكري وأدبي، وعادات وتقاليد ومناسبات، وتراث مادي، مثل الطعام وأدواته، والعادات المرتبطة به، واللباس وأدوات العمل والإنتاج والحِرف... إلخ. وتشكّل اللغة عنصراً ثقافياً أساسياً، إن لم تكن أهم عناصر الثقافة على الإطلاق، بصفتها رمزاً للهوية الجماعية ووسيلة لحفظ العناصر الثقافية الأخرى ونقلها، ولذلك فهي من أهم أسس وحدة أية أمة. فاللغة هي مخزن تجارب الأمة، وبذلك فهي تنقل تراثها عبر الأجيال، والتراث يسهم في تحديد «النظرة إلى الكون والحق والخير والجمال»[١٩].

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(١٩) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٧٧.

أما عناصر التراث التي تنقلها اللغة، فهي: الفكر، والشعور، والأخلاق السائدة في كل أمة[٢٠]. وتعتبر هذه العناصر الأسس المهمة في خلق التماثل بين أفراد الجماعة، ومن هنا فهي أساس تشكّل الذات الجماعية في الخيال. ونظراً إلى هذه الأهمية البالغة للغة بسبب دورها في صياغة الهوية وبلورتها، فإن ادوارد سعيد ينبّه إلى أهمية المحتوى الثقافي المنقول من خلال اللغة في الحياة اليومية. فهو يرى أنه على الرغم من كونها رمزاً قومياً مركزياً، فليس لها مفعول إلا في ممارسة الثقافة القومية بما تحتويه من شعارات وكتب وصحف وحكايات شعبية وبطولات وشعر البطولات، والروايات والمسرح. فبواسطة هذه الممارسة تنظم اللغة الذاكرة الجماعية وتعزّزها وتصيغ التعبير عن مشاعر الفخر والعزة[٢١].

بناء على ذلك، نستطيع ملاحظة الدور الكبير الذي يشغله الأدب بصورة عامة، والشعر بصورة خاصة، في المقاومة الثقافية العلنية، إلى جانب حركات إحياء التراث النظري والمادي، والتمسك بعادات وتقاليد وأدوات ومظاهر تعبّر عن الانتماء القومي والإثني.

ب ـ المقاومة الثقافية الخفية

تشكّل المقاومة الثقافية العلنية الوجه المكشوف للأساليب المستخدمة في الدفاع عن التراث للأقليات المسيطر عليها والمغلوب على أمرها. ولكن نسبة المشاركين في هذه المقاومة تكون قليلة بالذات في حالات الضبط والقمع، بينما تلزم الأكثرية الصمت. وخلف صورة الخاضع القابل بالواقع والمقتنع بنصيبه الذي يبديه المغلوب على أمره، هناك وجه آخر يتمثل بالمقاومة الثقافية التي تمارسها هذه الأقليات، وهو وجه الثقافة الشعبية التي ترفض الواقع.

يرى جيمس سكوت أن هذا الوجه من المقاومة يتميز بثلاث ميزات أساسية[٢٢]:

أ ـ إنها ثقافة خاصة بواقع اجتماعي محدد، مشتركة لمجموعة خاصة من الفاعلين، مقتصرة على أعضائها، ولا تظهر للذين لا ينتمون إلى المجموعة نفسها.

---

(٢٠) رأي ماكس نورداو، نقله عن: إبراهيم أنيس، **اللغة بين القومية والعالمية** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠)، ص ١٠٧.

(٢١) Said, *Culture and Imperialism*, p. 215.

(٢٢) James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven, CT: Yale University Press, 1990), p. 14.

ب ـ إن هذه الثقافة تشمل لغة وتعابير خاصة بالمشاركين فيها، ونسيجاً من الأفعال يبقى معروفاً فقط لأعضاء الجماعة ولا يظهر على السطح.

ج ـ إن هناك حداً فاصلاً بين الثقافتين، الخفية والمعلنة، يتصف بالمرونة، ويشكّل ساحة صراع بينهما. وتستخدم الجماعة الخاضعة تكتيكاً خاصاً لإخفاء الثقافة الخفية خلف هذا الحدّ، ولكنها في الوقت نفسه تنقل جزءاً من عناصرها إلى الجانب المعلن، خصوصاً في حالات الحوادث والصدامات الغامضة أو التي يشترك فيها جمهور كبير، بحيث يسهّل الغموض والكثرة إخفاء شخصية الفاعل.

يظهر من وصف المقاومة الثقافية الخفية أنها تستتر وراء أساليب من التنكّر والخداع والتضليل واللامباشرة، ولكن أجزاء منها حاضرة باستمرار في الخطاب الشعبي للجماعات المحكومة. وتستخدم هذه الجماعات أساليب التورية والتمويه والتلميح، مثل الازدواجية في المعاني والتستر على هوية الفاعل وغيرها لإظهار هذه الأجزاء من دون جلب الأذى لأفرادها.

يتمثل هذا الجزء من المقاومة الثقافية بالقصص والحكايات الشعبية والأمثال والنكات والأغاني والطقوس والرموز والإشاعات والنميمة[٢٣]. ويظهر من هذا المضمون أن الثقافة الشعبية المقاومة هي على الأكثر ثقافة شفوية مجهولة الأصل ولحظة إنتاجها وهوية منتجها. لذلك فهذه الثقافة هي عبارة عن إنتاج شعبي جماعي تملكه الجماعة، وتكمن قوتها وتأثيرها في هويتها المجهولة بالذات.

تنبع أهمية المقاومة الثقافية الخفية من قدرتها على خلق جو من التكتل والتماسك الداخلي حول تراث شعبي مشترك مشحون بالكثير من المعاني العميقة غير المكشوفة لغير أفراد الجماعة أو الأقلية المسيطر عليها. لذلك، فإن دراستها، إلى جانب البحث في الوجه المعلن للمقاومة الثقافية، ذات أهمية خاصة في فهم أثرها في تبلور الهوية الجماعية وصيانتها. إن دراسة هذه الثقافة هي من المهمات الصعبة بسبب اعتمادها التورية والتمويه، ولكن إهمالها يؤدي بالباحث إلى اختزال تاريخ الجماعة المسيطر عليها، بحيث يُفهم من خلال لحظات العصيان القليلة والوجه المعلن للنشاط السياسي فقط.

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

ثانياً: الهوية الجماعية للعرب في إسرائيل

يشكّل البحث أعلاه قاعدة نظرية لدراستنا حول الهوية الجماعية للعرب في إسرائيل، وعلى أساسه نفترض أن الهوية كانت هدفاً رئيسياً للتشويه بسبب ما تحمله من معان مهمة في الصراع القومي بين إسرائيل والعرب الفلسطينيين. من هنا، فإن بحثنا الهوية الجماعية للعرب في إسرائيل يشمل ثلاثة أجزاء رئيسية، هي:

١ ـ السياسات الإسرائيلية نحو الأقلية العربية في إسرائيل.

٢ ـ أنماط ردود فعل الأقلية العربية وتبلور الهوية الجماعية.

٣ ـ النتائج التي ترتبت عن التفاعل بين السياسة وردود الفعل بالنسبة إلى الهوية الجماعية للأقلية العربية.

١ ـ السياسات الإسرائيلية نحو الأقلية العربية في إسرائيل

ليس من الممكن، في هذا البحث المحدود، أن نسهب في تفاصيل السياسة الإسرائيلية نحو العرب في إسرائيل[٢٤]. لذلك سوف نستعرض هذه السياسة بشكل مختصر، ونركّز على تأثيرها في صياغة الهوية الجماعية وبلورتها. ويمكننا، من أجل التحليل، أن نميز بين أربعة مجالات حياتية أساسية على النحو التالي:

أ ـ المجال السياسي

استخدمت إسرائيل ثلاثة أجهزة لمعالجة شؤون العرب وضبط التطورات بينهم، هي: الحكم العسكري، ومكتب مستشار رئيس الحكومة للشؤون العربية، وجهاز الاستخبارات.

لقد نسقت هذه الأجهزة الثلاثة في ما بينها في كل ما يختص بشؤون الأقلية العربية، ولكن جهاز الحكم العسكري كان يتمتع بالصلاحيات القانونية لتنفيذ السياسة التي يتم إقرارها.

وقد استغل الحكم العسكري الصلاحيات التي منحت له بموجب أنظمة الطوارئ إلى أقصى درجة وتعداها إلى التدخل في أمور العلاقات الاجتماعية والأمور الشخصية للأفراد في سبيل تحقيق خمسة أهداف رئيسية:

---

(٢٤) لمزيد من التفاصيل، انظر: عزيز حيدر، «التنظيم والعمل السياسي الفلسطيني في إسرائيل،» دراسات عربية، السنة ٣١، العددان ٣ ـ ٤ (كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير ١٩٩٥)، ص ٣٩ ـ ٧١.

(١) تجزئة الأقلية العربية.
(٢) عزل الأقلية العربية عن الأكثرية اليهودية، وعن العالم الخارجي.
(٣) مصادرة الأملاك التي بحوزة العرب.
(٤) منع ظهور أي تنظيم سياسي عربي مستقل.
(٥) توجيه المشاركة العربية في الانتخابات إلى صالح الحزب الحاكم[٢٥].

ب ـ المجال الاقتصادي

يمكننا اختصار السياسة الاقتصادية الإسرائيلية نحو الأقلية العربية على النحو التالي:

(١) مصادرة الموارد الاقتصادية العربية، وخصوصاً الأرض والمياه.
(٢) استثناء القرى والمدن العربية من مناطق التطوير المفضلة.
(٣) التمييز في دعم المشاريع الاقتصادية ومشاريع تطوير البنية التحتية.
(٤) عدم المصادقة على الخرائط الهيكلية للمدن والقرى العربية، والمماطلة في ذلك سنوات طويلة.
(٥) التمييز في سوق العمل بواسطة استخدام معايير مختلفة فيها تمييز مسبق، مثل مكان السكن والخدمة في الجيش.
(٦) التمييز في ميزانيات السلطات المحلية المخصّصة لتقديم الخدمات، مثل التعليم والصحة وغيرهما.

كانت نتيجة هذه السياسة منع العرب في إسرائيل من تطوير اقتصاد في مستوى اقتصاد القطاع اليهودي، وتبعية العرب لهذا القطاع واعتمادهم عليه في معيشتهم، واستمرار إنتاج الفجوة بين الجانبين.

لقد تم توثيق الفجوة الكبيرة في مختلف نواحي الحياة في عدد من الأبحاث حول مكانة الأقلية الفلسطينية[٢٦]. وأثبتت الأبحاث الأخيرة أنه على الرغم من التحسن النسبي في أوضاع هذه الأقلية نتيجة المجهود الذي بذله أفرادها خلال عشرات السنين

---

(٢٥) يغئال آلون، غطاء من الرمل (تل أبيب: الكيبوتس الموحد، ١٩٥٩)، ص ٣٢٧، ورغنان كوهين، «التنظيم السياسي وأنماط التصويت بين عرب إسرائيل، ١٩٧٣ ـ ١٩٨٤،» (رسالة ماجستير، جامعة تل أبيب، ١٩٨٥)، ص ١٢٩.

(٢٦) Elia T. Zureik, *The Palestinians in Israel: A Study in Colonialism*, International Library of Sociology (London: Routledge and Kegan Paul, 1979), and Rashid Ismail Khalidi, *The Arab Economy in Israel: Dynamics of a Region's Development* (London: Croom Helm, 1988).

في سوق العمل، إلا أن الفروق بينها وبين الأكثرية ما زالت كبيرة جداً، كمياً ونوعياً، في الخدمات التعليمية(٢٧)، والخدمات الاجتماعية(٢٨)، والخدمات الصحية(٢٩)، وهذه الفروق قد كبرت في مجال ملكية الأرض ووسائل الإنتاج والبنية التحتية اللازمة للنشاط الاقتصادي(٣٠).

تبيّن جميع المؤشرات السابقة أنه تم دمج الأقلية العربية في الاقتصاد الإسرائيلي دمجاً مشوّهاً، الأمر الذي أدى إلى بقائها على هامش العملية الاقتصادية، وعلى هامش المجتمع الإسرائيلي. وبهذا، تم ضمان نتائج أي تطور في القطاع العربي، بحيث تخدم مصالح القطاع اليهودي المتطور الذي يتمتع بخضوع قوة العمل العربية في سوق العمل، وهو متحرر من مسؤولية إعادة إنتاج قوة العمل(٣١).

يتضح من مراجعة السياسة الاقتصادية ونتائجها أنها أدت إلى خلق طبقتين مغلقتين على أساس قومي، تعيشان في عالمين مختلفين من ناحية مستوى الحياة ونوع النشاط الاقتصادي. إن هذه الفجوة ذات أثر عميق في إنتاج نمط حياة، وتنظيم اجتماعي، ونشاط ثقافي مختلف، وفي صياغة قيم ومعايير سلوكية، وأفكار مختلفة، ومشاعر مختلفة، الأمر الذي يعني تعايش فئتين تفصل بينهما حواجز وحدود إثنية وقومية واجتماعية واضحة.

ج ـ المجال الاجتماعي

استغلّت السلطات الإسرائيلية البنية الاجتماعية للقرية العربية الفلسطينية إلى أقصى درجة في سبيل تحقيق مصالحها السياسية، وخصوصاً تجزئة الأقلية إلى عدد كبير من الفئات والجماعات الصغيرة العدد، متنافرة ومتصارعة. فقد تدخّل الحكم العسكري في كل صغيرة وكبيرة في حياة المواطن العربي، وكان يتصرف وكأنه «الأخ الأكبر»(٣٢). هذا إضافة إلى تدخل جهاز المخابرات من وراء الكواليس في العلاقات الاجتماعية اليومية، معززاً دور الحكم العسكري وأذرعة الحكم الأخرى.

---

(٢٧) «تقرير مراقبة الدولة رقم ٤٢،» مكتب مراقب الدولة (تل أبيب) (١٩٩٢)، ص ٣٩٠ ـ ٤٢٩ (بالعبرية).

(٢٨) Aziz Haidar, *Social Welfare Services of Israel's Arab Population* (Boulder, CO: Westview Press, 1991).

(٢٩) Nira Reiss, *Health Services to the Arab Population in Israel* (Tel-Aviv: International Center of Peace in the Middle East, 1988).

(٣٠) Aziz Haidar, *The Arab Population in Israeli Economy* (Tel-Aviv: International Center of Peace in the Middle East, 1990), chap. 1.

(٣١) Najwa Makhoul, «Changes in the Employment Structure of Arabs in Israel,» *Journal of Palestine Studies*, vol. 11, no. 3 (Spring 1982), pp. 77-102.

(٣٢) Adi Shwartz, *The Arabs in Israel* (London: Faber and Faber, 1958).

كما «شارك» الحكم العسكري بشكل علني وخفي في الحياة الاجتماعية للقرية عن طريق التدخل في العلاقات العائلية والشخصية. وقد ساهم بهذه الطريقة في تصعيد الخلافات والشجارات في ما بين العائلات، وفي ما بين الأفراد. كذلك تدخل في تقرير علاقات النسب والتزاوج داخل العائلات وبينها، وشارك في جميع المناسبات الاجتماعية، وبهذا فقد أدى دوراً مهماً في تحديد الولاءات الاجتماعية والتحالفات العائلية والحمائلية.

لقد استطاع الحكم العسكري، نتيجة قيامه بهذا الدور، التغلغل في حياة القرية وتوجيه التطورات المحلية. وقد استغل علاقات التنافس والتنافر بين العائلات والحمائل والطوائف، التي ساهم في خلقها بنفسه، من أجل تجنيد المخبرين الذين زوّدوه بالمعلومات الدقيقة عن مواقف الأفراد وسلوكهم. وقام الحكم العسكري بدوره باستخدام هذه المعلومات في تعميق الخلافات وتوجيه العلاقات والتحالفات التي تخدم سياسة السلطة.

د ـ المجال الثقافي

يعتبر النظام الثقافي، في مجتمع استيطاني كالمجتمع الإسرائيلي، ركناً مهماً من أركان الحكم، ويحظى باهتمام خاص، ولا سيما في مسألة العلاقة مع السكان الأصليين وتحديد هويتهم الجماعية، وهو موضوع بحثنا.

إن وظيفة هذا النظام هي ترسيخ أيديولوجيا بين المستوطنين، وأخرى بين السكان الأصليين تبرر الواقع، وخصوصاً أوضاع هؤلاء السكان والسياسة المتّبعة تجاههم.

ومن أجل ترسيخ هذه الأفكار، لا بد من سيطرة السلطة المركزية في إسرائيل على أجهزة التنشئة الرئيسية: جهاز التعليم، ووسائل الإعلام والجيش، وكذلك وسائل الاتصال بين الأكثرية والأقلية، وبين الأخيرة والعالم الخارجي. فالسلطة تنتج منهاج التعليم وتشرف عليه مباشرة، وتحتكر وسائل الإعلام الجماهيرية الرئيسية (التلفزيون والراديو) التي تخضع لـ «سلطة البثّ» الحكومية، وتفرض رقابة عسكرية على الصحافة بحسب أنظمة الطوارئ الانتدابية التي ما زالت سارية المفعول. كذلك تساهم في التنشئة السياسية، وبشكل أساسي في الأبحاث الأكاديمية التي تعتبر دعامة قوية للأيديولوجيا الاستيطانية ووسيلة مهمة في بلورة المواقف من السكان الأصليين[٣٣].

---

(٣٣) Aziz Haidar, *The Palestinians in Israeli Social Science Writings*, Occasional Paper; no. 9 =

بناء على ما أسلفنا، يمكن الاستنتاج أن الإسرائيلي يعيش عملية تنشئة قومية ـ سياسية يومية يتم من خلالها:

(١) التشديد على كون الأقلية العربية ـ الفلسطينية تتمتع بالحقوق المدنية المتساوية مع حقوق الأكثرية.

(٢) تشخيص الفلسطينيين في إسرائيل بصفتهم جزءاً من «العدو العربي»، وأنهم «بدائيون ومتأخرون» و«غير متطورين» و«تقليديون» و«محافظون» و«مختلفون». وهذه المصطلحات تظهر بشكل خاص في الكتابات الأكاديمية[٣٤]. ويشيع في الشارع الإسرائيلي استعمال مصطلحات مثل «عقلية عربية» و«عمل عربي»، وهي مشحونة بمعانٍ وإيحاءات سلبية[٣٥].

وقد بدأ في العقد الأخير ظاهرة جديدة في الكتابات الإسرائيلية تحاول إبراز دور الفلسطينيين في الإجرام والجنوح وتضخيمه[٣٦]. وبذلك يتم دمغ المجتمع بأسره بهذه الصفات واتهامه بالتسبب بدونيته. كما أن هذه الكتابات تتجاهل كل التطورات التاريخية (السياسية والاقتصادية والاجتماعية) في تفسير الظواهر المختلفة في المجتمع الفلسطيني، ومنها الإجرام والجنوح[٣٧].

(٣) التشديد على أن الفلسطينيين في إسرائيل لا يشكلون أقلية، وإنما هم عبارة عن «أقليات» و«طوائف» و«أديان» و«أوساط»، مثل «الوسط الدرزي» و«الوسط البدوي». ففي الكتب والصحف ووسائل الإعلام تستعمل عادة مصطلحات مثل «العرب» و«الدروز» أو «العرب» و«المسيحيون» و«الدروز» و«البدو»، وفي كل الحالات تعني كلمة عربي «مسلم». أما أبرز الأمثلة على هذه السياسة في جهاز التعليم، وفي وسائل الإعلام، فهي المحاولة المستمرة لسلخ الطائفة الدرزية عن الأقلية العربية الفلسطينية. وقد تم تخصيص مناهج تعليم خاصة بالطلاب الدروز ودورات تحضير للخدمة العسكرية.

= (Ontario, Canada: Near East Cultural and Educational Foundation of Canada, 1987), and Elia T. Zureik, «The Palestinians Seen Through the Israeli Cultural Paradigm,» *Journal of Palestine Studies*, vol. 16, no. 3 (1987).

(٣٤) Haidar, Ibid.

(٣٥) David K. Shipler, *Arab and Jew: Wounded Spirits in a Promised Land* (New York: Penguin Books, 1986), pp. 222-249.

(٣٦) شموئيل طوليدانو، «تقرير لجنة التحقيق حول جنوح الشبيبة في الوسط العربي،» (القدس) (بالعبرية).

(٣٧) Stanley Cohen, *Crime, Justice and Social Control in the Israeli Arab Population* (Tel-Aviv: International Center of Peace in the Middle East, 1989), p. 221.

لقد ظهر نتيجة استعمال هذه السياسة المتّبعة في مناهج التعليم ووسائل الإعلام، مضافاً إليها بالطبع البصمات التي تتركها الصدامات العسكرية والثورات السياسية في المنطقة، عدد كبير من الأبحاث الأكاديمية التي تبين شيوع الآراء والمواقف النمطية السلبية في الجمهور الإسرائيلي تجاه الأقلية[٣٨].

تؤكد مراجعة السياسة الإسرائيلية نحو الأقلية العربية أن هذه السياسة لم تهدف إلى «صهينة» أو «أسرلة» العرب من خلال دمجهم في حياة الدولة وإعادة تثقيفهم (Acculturation). فكما أن الهوية العربية أو الفلسطينية تشكّل خطراً على كيان الدولة، فإن دمج العرب كمواطنين متساوين في الحقوق يشكّل خطراً على طابع الدولة كدولة يهودية ـ صهيونية ويلغي امتيازات الأكثرية[٣٩]. لذلك من الأصح أن نقول إن السلطة أرادت الأقلية العربية أن تكون من دون هوية. على هذا الأساس، يمكننا فهم السياسة التي منعت العرب من التعبير عن انتمائهم الوطني والقومي من جهة، ولم تطلب منهم التعبير عن الانتماء الصهيوني ـ اليهودي، وإنما أكدت الولاء للدولة «من بعيد»، من جهة أخرى. وتبرز هذه السياسة في مناهج التعليم التي تهدف إلى تشويه القومية العربية وتبخيسها نسبة إلى هوية الأكثرية[٤٠]، وتؤكد خصوصية العرب في إسرائيل وتميّزهم من بقية العرب والفلسطينيين[٤١]. وقد ساهم الباحثون الإسرائيليون بتأكيد «انفصام شخصية العربي في إسرائيل»، في تعزيز فكرة عدم الانتماء القومي والوطني، والحيرة أو التنازع بين العروبة والهوية الفلسطينية من جانب، والهوية الإسرائيلية من جانب آخر[٤٢].

٢ ـ أنماط ردود فعل الأقلية العربية وتبلور الهوية الجماعية

لقد حدّد النظام الإسرائيلي، من خلال السياسات التي استعرضناها، الأطواق البنيوية لنشاط الأقلية العربية وفعاليتها كأفراد وجماعة، وبذلك حدّد مساحة حرية

---

(٣٨) Vered Kruas and Robert W. Hodge, *Promises in the Promised Land: Mobility and Inequality in Israel*, foreword by Judah Matras, Contributions in Sociology; no. 899 (New York: Greenwood Press, 1990), pp. 31-32.

(٣٩) Jonathan Oppenheimer, «The Druze in Israel as Arabs and Non-Arabs: Manipulation of Categories of Identity in a Non-Civil State,» in: Alex Weingrod, ed., *Studies in Israeli Ethnicity: After the Ingathering* (New York: Gordon and Breach Science Publishers, 1985).

(٤٠) Yochanan Peres, «Modernization and Nationalism in the Identify of the Israeli Arab,» *Middle East Journal*, vol. 24, no. 4 (Autumn 1970), pp. 479- 492.

(٤١) Khalil Nakhleh, «Anthropological and Sociological Studies on the Arabs in Israel: A Critique,» *Journal of Palestine Studies*, vol. 6, no. 4 (Summer 1977), pp. 41-70, and Sami Khalil Mar‘i, *Arab Education in Israel* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1978).

(٤٢) Zureik, «The Palestinians Seen Through the Israeli Cultural Paradigm».

الحركة داخلها. أما الحركة نفسها، فقد حدّدها التركيب الداخلي للعرب الذي يشمل طرق التنظيم الاجتماعي والسياسي والموارد الاقتصادية التي يمكن الأقلية أن توظفها في التكيف مع الواقع الجديد أو في النشاط من أجل تغييره، ونوع الثقافة السائدة والوعي بالواقع والتراث التنظيمي والسياسي. إن هذه المتغيرات تحدد ماهية النظام الاجتماعي، وكيفية تفاعله ومدى قدرته على التكيف مع التحولات الجارية، والقدرة على استغلال هذه التحولات أو توظيفها لصالحه.

أنتج التفاعل بين هذه المتغيرات والأطواق البنوية ثلاثة أنماط رئيسية من ردود الفعل على الواقع الجديد، نستعرضها في ما يلي:

أ ـ ردود الفعل الفردية

شملت ردود الفعل الفردية ثلاثة مسارات رئيسية على النحو التالي:

ـ **المسار الأول**: محاولة التخلي عن الانتماء إلى جماعة المنشأ والانتقال إلى الفئة المسيطرة (الأكثرية اليهودية) والانخراط فيها، وإعادة تعريف الفرد نفسه. لقد كانت هذه المحاولات، بشكل عام، عقيمة بسبب اصطدامها بحاجزين رئيسيين: الحاجز **الأول** هو أن الأكثرية اليهودية هي مجتمع مغلق على أساس إثني وديني والانتماء إليها وراثي، بحيث لا يمكن أن تدمج أفراداً من فئات أخرى، وخصوصاً من العرب المعدودين على الأعداء. أما الحاجز **الثاني** فهو ممارسة الضغوط الاجتماعية والنفسية من جانب الأقلية العربية ضد هؤلاء الأفراد ونبذهم. هذا بالإضافة إلى الحقيقة التي فرضها الواقع، وهي أن الانتماء إلى الأقلية العربية، على الرغم من تدني مكانتها، كان مقروناً بمنافع مادية واجتماعية ونفسية غير قليلة، وهو يعفي الأفراد من ثمن التكيف من جديد مع جماعة إثنية غريبة.

لقد عرفت الأقلية العربية ـ الفلسطينية في إسرائيل مثل هذه المحاولات، في العقدين الأولين من قيام الدولة، وقد تمثلت بمحاولات الشباب الذين عملوا في مدينة تل أبيب وتسمّوا بأسماء عبرية، وانقطعوا عن مجتمعهم سنوات طويلة، حتى اضطروا إلى العودة إليه بعد حرب ١٩٦٧. كذلك كانت هناك محاولات للانخراط في المجتمع اليهودي قام بها عدد من الشباب الذين انضموا إلى حزب مابام، ولكن الحزب رفض قبولهم أعضاءً متساوي الحقوق في الكيبوتسات التي عملوا فيها. ويمكن القول إن أقصى درجات الانخراط حققها بعض الشباب في فئات «العالم السفلي» من تجار المخدرات والمدمنين، أي على هامش المجتمع المدني اليهودي.

ـ **المسار الثاني**: محاولة مراكمة الموارد وتعزيز القدرات الشخصية من خلال الوساطة بين الفئتين أو المجتمعين. وأبرز هذه المحاولات هي الانضمام إلى الأحزاب السياسية في الفئة الحاكمة أو دعمها، أو القيام بوظائف مثل المخترة، أو رئاسة السلطات المحلية أو النشاط من خلال مؤسسات مختلفة، وبشكل خاص الهستدروت. إن هذا المسار هو الأكثر استعمالاً بين الفلسطينيين في إسرائيل، وقد تمثل بدعم الأحزاب الصهيونية من خلال القوائم العربية التي أقامها حزب ماباي لخوض انتخابات الكنيست، أو الانضمام إلى الحزب بعد أن سمح بذلك (عام ١٩٧٤)، وكذلك دعم حزب مابام بشكل خاص. كما برز نوع آخر من الوساطة في المجال الاقتصادي من خلال ظاهرة مقاولي العمل، أو كما أطلق عليهم «الرؤساء» الذين تخصّصوا بتجنيد أعداد كبيرة من العمال للعمل في الزراعة والصناعة، وبعد ذلك في مجال الخدمات[٤٣].

ـ **المسار الثالث**: محاولة مراكمة الموارد وتعزيز القدرات الشخصية بالاعتماد على الذات أو على جهات خارجية. وتشمل هذه المحاولات الحصول على الدرجات العلمية والمهارات المهنية في البلاد أو خارجها، واستغلال الفرص للنشاط الاقتصادي الفردي، أو الحصول على مساعدات ودعم من جهات خارجية، وهناك أحياناً فرص للنشاط السياسي من دون الارتباط بالأحزاب والمؤسسات القائمة في الفئة الحاكمة.

ب ـ ردود الفعل الجماعية

لم تتوافر للأقلية العربية في إسرائيل الموارد الضرورية والشروط الأساسية للقيام بنشاط جماعي في مواجهة السياسة الإسرائيلية تجاهها للأسباب التالية:

(١) عانت الغالبية العظمى من العرب الفقر الاقتصادي ومصادرة المصدر الرئيسي لمعيشتهم، وهو الأرض. لذلك كانت الفرصة الوحيدة المتاحة هي البحث عن مصادر عيش خارج القطاع العربي، الأمر الذي عزّز تبعيتهم وحاجتهم إلى نيل رضا المسؤولين عن منح تصاريح التنقل. كما أن هذه الأوضاع لم تتح توفير الموارد اللازمة للتنظيم السياسي والاجتماعي والنشاط الجماعي.

(٢) كان مستوى تعليم الغالبية العظمى متدنياً، ونسبة الأمية عالية، ولم توجد بين العرب شريحة من المتعلمين والمثقفين الذين بإمكانهم قيادة العمل الجماعي وتنظيمه.

---

(٤٣) انظر: عزيز حيدر، «أنماط المبادرة الاقتصادية في القرى العربية في إسرائيل،» (أطروحة دكتوراه، الجامعة العبرية، القدس، ١٩٨٦).

(٣) لم تتوافر للغالبية العظمى من العرب أية تجربة في العمل الجماعي السياسي والاجتماعي، وكانت الطريقة شبه الوحيدة للتنظيم الجماعي هي العائلة والحمولة.

كانت هذه الأسباب الداخلية التي منعت إمكانية التنظيم السياسي على أساس قومي، مع الأخذ بعين الاعتبار أن السلطة الإسرائيلية وضعت العراقيل وفرضت العقاب على الذين بادروا إلى محاولات التنظيم. وفي خضم هذه الأوضاع ظهر مساران للعمل الجماعي، هما:

ـ **المسار الأول**: إقامة تنظيمات سياسية تركّز على النشاط السياسي الديمقراطي للمطالبة بتقسيم عادل للموارد الاقتصادية من خلال اللجوء إلى القيم الإنسانية، مثل الديمقراطية والعدل والمساواة. وقد شارك في هذا النوع من النشاط تجمّعان سياسيان: القيادات المرتبطة بالأحزاب الصهيونية، والحزب الشيوعي.

كان الحزب الشيوعي هو الحزب غير الصهيوني الوحيد الذي سُمح له بالعمل في إسرائيل. وبصفته هذه، ومواقفه المعارضة سياسة السلطة الإسرائيلية، وتوليه موقف الدفاع عن حقوق الفلسطينيين، وكذلك وجود عدد منهم في مراكز القيادة، أصبح العنوان الرئيسي لقيادة نضالهم. لذلك كوفئ الحزب بمزيد من الأصوات المحتجة على السياسة المتّبعة. ولكن تأييد الفلسطينيين الحزب لم يكن غير مشروط، بل كان يعتمد على مواقف الحركة الشيوعية بصورة عامة، وموقف الحزب، خصوصاً، من القضايا العربية القومية. وقد انقسم الحزب على نفسه عام ١٩٦٥ بين أكثرية فلسطينية أسست القائمة الشيوعية الجديدة (راكاح)، وأقلية صغيرة (ماكي) اختفت عن الحلبة السياسية بعد سنوات. وكان سبب الانقسام موقف الحزب من الحركة القومية العربية[٤٤].

ـ **المسار الثاني**: يتمثل هذا النشاط بتأكيد الفئة المحكومة وتركيزها على هويتها الثقافية والقومية، أو أية خصائص تميّزها، على اعتبار أنها مختلفة عن ثقافة الفئة الحاكمة وقوميتها، ويتمثل أحياناً في التركيز على أنها أسمى وأفضل، والاستناد إلى هذا الاختلاف في المطالبة بالانفصال عن النظام[٤٥].

---

(٤٤) انظر: عزيز حيدر، «أشكال التعبير السياسي بين الفلسطينيين العرب في إسرائيل،» **مجلة العلوم الاجتماعية**، السنة ١٨، العدد ١ (ربيع ١٩٩٠)، ص ٧ ـ ٥٧.

(٤٥) Michael Hechter, *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development*, International Library of Sociology (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), pp. 40-41.

وقد ظهرت محاولتان في العقدين الأولين من قيام الدولة شكلتا علامات خاصة في التاريخ السياسي للعرب في إسرائيل، هما:

(١) الجبهة الشعبية: أقيمت في السادس من أيار/ مايو ١٩٥٨ «الجبهة العربية» في أول مؤتمر قطري للفلسطينيين عقد في أعقاب قمع الشرطة بشراسة مظاهرة في أول أيار/ مايو، وتحول اسمها في ما بعد إلى «الجبهة الشعبية». وقد واجهت الجبهة سياسة قمع شديدة، ولم يمنح قادتها تصاريح تنقل، وتم اعتقال بعضهم، وجرى التحقيق مع الآخرين. من جانب آخر، حدث تنازع داخل الجبهة بين مؤيدي التعاون مع الحزب الشيوعي «ماكي» والمعارضين. وعلى هذا الأساس، انقسمت الجبهة إلى تيارين، وكان التيار القومي فيها المبادر إلى تأسيس «حركة الأرض».

(٢) حركة الأرض: تأسست حركة الأرض كحركة قومية ناصرية بروح التيار القومي الذي ساد في تلك الفترة في الشرق العربي. وقد سيطرت فكرة الوحدة العربية على أيديولوجية الحركة، وكانت ترى أن القضية الفلسطينية هي أيضاً قضية قومية عربية. ودعت الحركة إلى حق تقرير المصير للفلسطينيين في إطار «الأماني العليا للأمة العربية»[٤٦].

حاولت الحركة نشر فكرها وتعبئة الفلسطينيين بواسطة النشرات التي أصدرتها خلال ثلاثة عشر أسبوعاً، إلى أن توقفت بأمر عسكري وقُدم ناشروها إلى المحكمة. وفي عام ١٩٦٠، أسس أعضاؤها شركة للنشر والخدمات الصحفية، إلى حين أصدر وزير الدفاع أمراً باعتبارها غير قانونية عام ١٩٦٤. وقبيل الانتخابات السادسة للكنيست عام ١٩٦٥، قدم زعماء الأرض قائمة باسم «القائمة الاشتراكية العربية»، ولكن لجنة الانتخابات المركزية ألغتها بدعوى أنها غير قانونية، لأنها تشكل خطراً على أمن الدولة. بهذا تكون جميع المحاولات لإقامة حزب عربي على المستوى القطري قد باءت بالفشل. لقد نجحت السلطة بمنع نشوء حركة سياسية وطنية بسبب ضعف الفلسطينيين وعدم قدرتهم على مواجهة الضغوط الموجهة ضدهم. وكان عجز التيارات الوطنية نابعاً من ضعف الفئات الشابة والمثقفة وعجزها. فهذه الفئات كانت بحاجة إلى دعم عائلاتها المادي والاجتماعي، ولم يوفر العمل المأجور في القطاع اليهودي للعمال الشباب الاستقلال عن الآباء التقليديين والمحافظين الذين فضلوا التكيّف بصمت ومسايرة السلطة. أما المثقفون، فكانوا بحاجة ماسة إلى «وساطة» عائلاتهم والمتعاونين

(٤٦) حبيب قهوجي، **القصة الكاملة لحركة الأرض** (القدس: منشورات العربي، ١٩٧٨)، ص ٣٣.

مع السلطة في قراهم للحصول على وظيفة، ولم تكن الآفاق مفتوحة أمامهم سوى في مجال التعليم. لذلك فقد تميّزوا بالإحساس بالغربة والعجز، واتسم سلوكهم بالانكماش على مستوى النشاط الاجتماعي والسياسي، إلا في حالات قليلة، كما رأينا في «حركة الأرض».

ج ـ ردود الفعل الأخرى

يتميز هذا النمط من ردود فعل الأقلية العربية بأنه خليط من السلوكيات الفردية والجماعية التي انصهرت في نسيج مميّز من الفعاليات الحياتية غير المبرمجة. هذا النسيج هو مزيج من الفعاليات والعلاقات التي تراكمت كمياً ونوعياً، فصاغت نمط حياة خاصاً يتشكل من عادات وتقاليد وأعراف سلوكية وأفعال وأفكار، وهو نتاج تفاعل الخواص والصفات الاجتماعية ـ الثقافية، التي كانت قائمة قبل التعرض للوضع الجديد، مع الضغوط الخارجية المتمثلة بالسياسات الرسمية والمعاملة اليومية من جانب الأكثرية اليهودية.

٣ ـ النتائج التي ترتبت على التفاعل بين السياسة وردود الفعل بالنسبة إلى الهوية الجماعية للأقلية العربية

شكّل نسيج كالأفعال والعلاقات منظومة اجتماعية ـ ثقافية خاصة ومتميزة مصبوغة بمواقف ومشاعر، هي نتاج التجربة الخاصة بالعرب في إسرائيل، التي تميّزت بالقهر والغربة والتهميش، وتلاحمت الأفعال بالعواطف مشكلة كياناً يتعدّى الذوات الفردية إلى ذات اجتماعية تعكس مضمون هوية اجتماعية ثقافية ـ سياسية مميّزة.

وعلى الرغم من هذه الظروف والاعتبارات، فقد اختار معظم الباحثين الذين درسوا هوية العرب في إسرائيل أسلوب الدراسات الإحصائية التي تستمد بياناتها من الاستطلاعات[٤٧]، باستثناء القليلين الذين تعمّقوا في دراسة مضمون الانتماء ومؤشراته عن طريق دراسة الأدب ورموزه وتعبيراته[٤٨]، أو دراسة السلوكيات التلقائية والعفوية غير المبرمجة ذات الدلالات الواضحة على الانتماء[٤٩].

(٤٧) محمود ميعاري، «هوية الفلسطينيين في إسرائيل: هل هي فلسطينية ـ إسرائيلية،» مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد ١٠ (ربيع ١٩٩٢)، ص ٤٠ ـ ٦٠، و Peres, «Modernization and Nationalism in the Identify of the Israeli Arab,» Sammy Smooha, «The Arab Minority in Israel: Radicalization or Politicization?,» *Studies in Contemporary Jewry*, vol. 5 (1989).

(٤٨) Zureik, The Palestinians in Israel: A Study in Colonialism.

(٤٩) Nadim Rouhana, «Accentuated Identities in Protracted Conflicts: The Collective Identity of the Palestinian Citizens in Israel,» *Asian and African Studies*, vol. 27 (1993), pp. 97-127.

في المبحث الثالث، سنقوم بالبحث في عوامل صياغة الهوية الجماعية للعرب في إسرائيل، مع التركيز على دور المقاومة الثقافية.

ثالثاً: عوامل صياغة الهوية الجماعية وبلورتها

تشكّلت هوية العرب في إسرائيل من عدد من الأبعاد والعناصر التي اندمجت لتنتج ذات جماعية واحدة، ولكن درجة بروز هذه الأبعاد والعناصر اختلفت من فترة إلى أخرى. فالهوية الاجتماعية التي تعكس البعد الاجتماعي والتفاعل على مدى أجيال كانت هي الأقوى من الهويات الأخرى. وكان هناك بعد ديني ـ طائفي اختلفت قوته من فئة إلى أخرى، ومن منطقة إلى أخرى. أما البعد الثالث في الهوية، فكان الفلسطيني الذي عكس البعد السياسي ـ الوطني، ولكنه لم يكن قوياً بالذات في الأقلية العربية التي كان معظمها بعيداً من المركز السياسي ـ الاجتماعي الفلسطيني في المدن الرئيسية. والبعد الرابع كان الانتماء العربي الذي ينعكس على الثقافة العربية المشتركة مع الشعوب العربية، والذي يبرز فيه عنصر اللغة.

بعد إقامة إسرائيل، بدأت مرحلة جديدة من صياغة الهوية الجماعية وشحنها بمضامين جديدة ومعان جديدة. وقد تضافرت العوامل الموضوعية المتمثلة بالضغوط الخارجية مع العوامل الذاتية لتساهم في بلورة هوية مميّزة، فالسياسات التي مارستها دولة إسرائيل تجاه العرب، في المجالات الأربعة المذكورة في المبحث الثاني، أسهمت إسهاماً كبيراً في إبراز تميّز العرب من الأكثرية اليهودية، لأنها حدّدت مكانة الأقلية العربية كجماعة مرفوضة وهامشية على المستويين الرسمي والشعبي.

كانت هذه السياسات التي أبرزت الاختلاف والتميّز وهامشية الأقلية العربية ودونيتها أسباباً كافية بحدّ ذاتها لإنتاج هوية متميّزة مختلفة عن هوية الأكثرية في أي وضع. لكن في الأوضاع الخاصة بالعرب في إسرائيل، فقد اندمج الشعور بالتمييز والحرمان بالاختلاف الثقافي والاجتماعي، وبالصراع السياسي في بلورة هويتهم الجماعية. فهذه الهوية كانت لها جذور قوية مشتركة تتمثل بالتاريخ واللغة والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية مع الوطن العربي. كما أن العرب في إسرائيل هم جزء من شعب تم تشريده، ولذلك فإن علاقاتهم بهذا الشعب خارج الحدود كانت علاقات بين أبناء العائلة الواحدة، والحمولة الواحدة، والقرية أو المدينة الواحدة. لذلك، فإن تعزيز الهوية العربية لم يكن نتيجة اختيار بين بدائل، وإنما كان استمراراً طبيعياً لوضع كان قائماً قبل عام ١٩٤٨.

إذاً، ليس هناك في الحالة المدروسة مجال لإثارة السؤال حول اختيار الهوية. فمن ناحية، لم يمنح العرب في إسرائيل فرصة للاختيار، وإنما فرض عليهم الانتماء الجماعي فرضاً من جانب الأكثرية اليهودية التي تتمتع بالقوة وتسيطر على توزيع الموارد، بما فيه إطلاق التسميات والمصطلحات وتحديد الحواجز الفاصلة والفجوات بين الجماعتين.

ومن ناحية أخرى، كان الانتماء العربي موجوداً يمارسه العرب عن طريق الثقافة واللغة والتفاعل العاطفي ونمط الحياة والفكر. من هنا، فليس هناك مجال للحديث عن هوية جديدة، ولكن عملية صياغة الهوية وبلورتها كانت عبارة عن تعزيز الانتماء الذي كان قائماً وتتم ممارسته بشكل طبيعي وتلقائي وعفوي من جانب الأفراد. ولذلك، فتعزيز الهوية يعني بالدرجة الأولى تقوية «اللحمة» التي تجمع الأفراد من خلال شعورهم بـ «الذات الجماعية»، وممارسة الانتماء بالفعل الجماعي المنظّم، والفعل الفردي المقصود والهادف.

لقد تمثلت عملية صياغة الهوية الجماعية، إذاً، بتعزيز البعد العربي في هوية العرب في إسرائيل في العقدين الأولين من قيام دولة إسرائيل، على حساب الأبعاد الأخرى. وكانت هذه العملية طبيعية، كما أسلفنا، إضافة إلى أن ظروف مواجهة التحدّي الذي فرضته الأكثرية اليهودية ساهمت في رفع أهمية التشديد على هذا البعد وشحنه بمضمون سياسي وثقافي وسلوكي. ولكن، بما أن هذه الظروف لم تتح فرصة التعبير عن البعد العربي في الهوية بواسطة التنظيم السياسي، فقد اكتسب التحدّي الثقافي أهمية خاصة، ولا سيما في العقدين الأولين. ومن هنا جاءت أهمية تخصيص بحثنا بموضوع المقاومة الثقافية ودورها في صياغة الهوية الجماعية.

• المقاومة الثقافية بين العرب في إسرائيل

أ ـ المقاومة الثقافية المعلنة

بناء على تحليلنا النظري، فإن للمقاومة الثقافية وجهين: المعلن والخفي. المقاومة الثقافية المعلنة تتضمن بشكل أساسي الإنتاج الأدبي والفكري المنشور، وخصوصاً الشعر. أما المقاومة الثقافية الخفية، فتشمل الأنواع المختلفة من التراث الثقافي الشفوي. وليس بإمكاننا أن نستعرض وجهي المقاومة الثقافية وعناصرها المختلفة في بحثنا الحالي، ولذلك سوف نقصر البحث على الوجه الثاني، وهو المقاومة الثقافية الخفية فقط.

ب ـ المقاومة الثقافية الخفية

مهما كان أثر الأدب كبيراً وعميقاً في صياغة الهوية الجماعية وبلورتها، فإنه بقي محدوداً في الفئات القادرة على قراءته وتمثله، وهذه لم تكن واسعة. فقد كانت نسبة الأمية بين العرب في إسرائيل عالية، والمستوى التعليمي والثقافي بشكل عام متدنياً، وخصوصاً بين النساء وكبار السن. كذلك، فإن بعض ميزات هذا الأدب، وخصوصاً أدب القصة وجزءاً من الشعر، حدَّ من قدرة كثير من القراء على استيعاب محتواه الحقيقي. ففي جزء كبير من هذا الأدب، ساد التعبير الرمزي لتجنب الرقابة والعقاب والمطاردة. كذلك فإن التعبئة السياسية على أساس قومي لم تكن متوافرة؛ فكما أشرنا لم تظهر تنظيمات قومية، ولم تنشأ تنظيمات جماعية تطوعية، ولا حركات أو مؤسسات لإحياء التراث وحفظه. وكان نشاط المثقفين في السياسة مباشراً، وهو ما أدى إلى استثناء الغالبية العظمى من العرب الذين لم تسمح ظروفهم، وخصوصاً في ظل أساليب القمع، بالتعبير عن انتماءاتهم ومواقفهم.

في هذه الظروف، كان من الطبيعي أن تحتل المقاومة الثقافية الخفية أو غير المعلنة حيّزاً كبيراً في التعبير عن المشاعر المختلفة الناتجة من الأحداث والأوضاع المعيشية والسياسية. وقد ساهم هذا التعبير بحدّ ذاته في تعزيز الشعور بالمصلحة المشتركة والظروف المشتركة، وتأكيد الاختلاف الجماعي عن الأكثرية والتميّز منها.

لم تكن الأساليب التي استخدمت في هذا النوع من المقاومة الثقافية مختلفة عن الأساليب المتعارف عليها والشائعة في الحالات المشابهة. فهذه الأساليب هي وسيلة الضعيف العاجز عن المواجهة المباشرة. وهي تتميز بأنها غير منظمة وغير مبرمجة، بل هي أساليب تعبير تلقائية وعفوية وغير واعية، ولكنها محسوبة جيداً على المستوى الجماعي والفردي كأسلوب توافق وتكيّف، يتم من خلاله التعبير عن المشاعر تجاه الحاضر وبناء المستقبل الأفضل في الخيال.

ويمكننا أن نميّز بين نوعين من المقاومة الثقافية بناء على تحليلنا النظري:

(١) السلوك الكلامي والعملي الخاص بأفراد الأقلية، والذي يبقى محصوراً في التفاعل بينهم ومقنّعاً بغلاف قوي من السرية والخوف من تسرُّبه إلى خارج الجماعة.

(٢) السلوك الكلامي والعملي الذي يشكّل مجالاً للاحتكاك مع الفئة المسيطرة، وهو يغطي المساحة بين المقاومة العلنية والمقاومة الخفية، ويحتاج إلى تكتيك خاص في التورية والتمويه.

(١) النوع الأول من المقاومة الثقافية

نستعرض في ما يلي بعض السلوكيات التي تدخل في هذا النوع، والتي ساهمت في صنع الأجواء والمشاعر المميزة لحياة الأقلية العربية في إسرائيل والتعبير عنها داخل الجماعة نفسها:

(أ) **تهريب الكتب**: منعت السلطات الإسرائيلية حتى عام ١٩٥٧ استيراد الكتب من البلدان العربية. وبغضّ النظر عن هدف هذه السياسة، فقد فسر العرب أنفسهم الحصول على هذه الكتب وقراءتها نوعاً من مقاومة النظام السياسي والتصرف ضد رغبته وإرادته. لذلك، فقد بدأت عملية تهريب الكتب ونشرها وقراءتها بشكل سرّي، وهي عملية اقتصرت على عدد قليل من المثقفين والمتعلمين الذين كانوا بأغلبيتهم الساحقة طلاب مدارس ثانوية. كانت ممارسة القراءة ونقل الكتب من يد إلى أخرى بسرية تامة تضفي، بحدّ ذاتها، جوّاً خاصاً بالطلاب وأفراد الأقلية العربية والشعور بالتميز والجماعية، وأنها نوع من المقاومة بغض النظر عن مضمون الكتب. وقد يكون من الطريف بمفاهيمنا اليوم أن نتحدّث مثلاً عن مثل هذه الكتب «السرية»، وهو رواية **أنا حرة** للكاتب إحسان عبد القدوس الذي كان أول كتاب تم تهريبه واعتبرت قراءته عملاً مقاوماً في تلك الظروف والأجواء.

(ب) **الاستماع إلى الإذاعات العربية**، وخصوصاً «صوب العرب»، وكان الاستماع إلى خطابات جمال عبد الناصر بالذات حدثاً مميزاً وذا أهمية كبيرة ومحاطاً بالسرية التامة.

(ج) **الإشاعات**: أدت الإشاعات دوراً خاصاً بالتهويل من حجم الأحداث وتفسيرها وشحنها بالمعاني الجماعية القومية وبيان مدى الظلم والاضطهاد في سياسة السلطة. وقد ارتبطت الإشاعات بأحداث عامة وأحداث خاصة. فالأحداث العامة المعروفة، مثل نكبة ١٩٤٨، والمجازر المختلفة (دير ياسين وكفر قاسم والسموع)، وأوضاع اللاجئين في البلدان العربية، والأعمال الفدائية، وأخبار المتسللين من النازحين إلى البلدان العربية عبر الحدود، ومصادرة الأراضي، والقوانين والأنظمة والأوامر العسكرية وغيرها؛ هذه الأحداث جميعها كانت موضوعاً للإشاعات والتهويل لفضح سياسة السلطة، وكانت لها أصداء وآثار عميقة في تعبئة الجمهور العربي ووقوفه ضد هذه السياسة. أما الأحداث الخاصة، فكانت تتعلق بالتطورات على المستوى المحلي، ويدور معظمها حول الاعتقالات والتحقيقات، وأخبار المتعاونين والصدامات مع

الشرطة، وما شابه من الأحداث التي تحوّلت إلى قصص يتناقلها الناس ويطلقون حولها الإشاعات المعبرة عن المواقف والأجواء السائدة وتعزّزها من جديد.

(د) **الأغاني الشعبية والزجل**: لم يختلف مضمون هذا اللون من التراث الشعبي عن مضمون الشعر، الذي سبق أن تحدّثنا عنه، ولكنه كان أكثر عمومية وتلميحاً واستعمالاً للرموز للدلالة على أوضاع العرب السياسية والاجتماعية، وقد شملت موضوعاته ما يلي:

ـ التعبير عن مشاعر الحزن والغضب والمهانة والمرارة والإحساس بالظلم والاضطهاد.

ـ تقديس الأرض والبيت والوطن.

ـ تمجيد القيم العربية الأصيلة، مثل الكرم والمروءة والشهامة.

ـ وصف مهانة اللجوء وفقدان الوطن.

ـ الحنين إلى الأقارب وأبناء العائلة وأبناء الوطن في الخارج.

ـ تمجيد العادات والتقاليد الاجتماعية واللباس العربي الأصيل والطعام والعمل في الأرض... إلخ.

ـ الافتخار والتباهي بأمجاد العرب وتاريخهم وحضارتهم.

ـ الحنين إلى الحياة الهادئة وراحة البال والمناسبات والعادات في الماضي القريب.

ـ التشديد على حتمية انتصار الحق والعدل على الظلم والاضطهاد.

لقد أدى هذا اللون من التراث دوراً مميزاً ومهماً في صياغة الهوية الجماعية بطريقتين:

ـ إن موضوعاته اتسمت بالتشديد على التميز الإيجابي للإنسان العربي، وعلى إيجابية الانتماء، وشدّت الناس إلى القيم والعادات الإيجابية في مجتمعهم، وساهمت في توثيق العلاقة بالوطن، وتأكيد ضرورة التشبث به، وكذلك في توثيق العلاقات الاجتماعية مع الأقارب في الخارج، وفي الوقت نفسه إبراز سلبيات «الآخر» ونبذ سلوكياته وأخلاقياته. من هنا أيضاً نبذ محاولات التقرب منه وتحويل الانتماء.

ـ أبرز هذا اللون جمال اللغة العربية وعظمتها وقدرتها على التعبير للجمهور الذي لا يجيد القراءة بشكل خاص، ومن هنا التباهي بها وبالانتماء إلى الجماعة الذين يتكلمونها.

(هـ) **النكات**: عكست النكات التي سادت في العقدين الأولين الواقع السياسي والاجتماعي والعلاقات بين الأكثرية والأقلية، وقد تركزت حول المواضيع التالية:

ـ الواقع السياسي والاجتماعي الصعب، ولا سيما حالات التفاعل بين القوي والضعيف في أماكن العمل ومواجهة الشرطة والجيش. وكانت هذه النكات بالذات تعبّر عن عمق المرارة التي يحسّ بها العاجز في المواجهة.

ـ الوصف السلبي لأخلاقيات «الآخر» وقيمه وسلوكياته التي تعبّر عن الاختلاف ودونية هذا «الآخر» في هذه المجالات.

ـ وصف كثير من النكات الشائعة درجة جهل الموظفين المتعاونين مع السلطة وعدم كفاءتهم، وكذلك دونية النشيطين السياسيين ومدى احتقار الأكثرية اليهودية إياهم في معاملتهم.

ـ إنشاء نكات كثيرة مجالها القوانين والأنظمة والأوامر الظالمة وكيفية التفاعل والتعامل معها من منطلق العجز والضعف.

ـ كان المحور الرئيسي في معظم أنواع النكات السابقة وكثير غيرها هو مشكلة التكيف مع اللغة العبرية وترجمة المصطلحات والكلمات القريبة في لفظها إلى المصطلحات العربية، ولكنها مختلفة عنها في المعنى.

كان لهذا النوع من التراث، النكات، دور في إشاعة جو يعبّر عن مرارة الواقع وصعوبة التكيّف معه، ولكن بطريقة تساعد هي نفسها على عملية التكيف وتحمّل هذا الواقع. وكان هذا الأسلوب أكثر أنواع المقاومة الثقافية استعمالاً بالذات في قضية نعت «الآخر» بالصفات السلبية ودونية أخلاقياته، وبطريقة غير مباشرة مديح أخلاقيات المجتمع العربي وقيمه. وساهمت النكات بشكل خاص كأسلوب في نبذ محاولات الانتقال من جماعة المنشأ إلى الأكثرية، والتشديد بالذات على معاملتهم السيئة واحتقارهم في المجتمع الآخر.

(و) **القصص والخرافات**: أشغل هذا النوع من التراث حيّزاً مهماً في الثقافة الشعبية بسبب نسبة الأمية العالية بين العرب في إسرائيل في المرحلة الأولى بعد قيام

إسرائيل، وبسبب نمط الحياة وبساطتها والدور الكبير الذي قام به كبار السن في نقل التراث الشعبي الشفوي. وقد تمحورت معظم القصص والخرافات التي راجت في تلك الفترة حول الصراع الأبدي بين الخير والشر، وبين القوي الظالم والضعيف المظلوم. وكان مصدر بعض هذه القصص والخرافات كتاب **ألف ليلة وليلة**، ولكنها نُقلت من دون معرفة المصدر، وتم تجديدها والتغيير فيها بما يلائم الواقع الحاضر. كما أن عدداً كبيراً منها كان مصدره الكتب الدينية والتاريخ الإسلامي والعربي. وقد نقلت خرافات كثيرة تدور أحداثها في المستقبل، ونسبت إلى كتاب اعتبر سريّاً يدعى **الجفر** الذي نسب إلى الخليفة علي بن أبي طالب. ومن الطبيعي أن مضمون هذه الخرافات يبشّر بالنصر والمستقبل الزاهر. وكان جزء كبير من القصص والخرافات من نسيج الخيال الشعبي، ويتعلق بالصراع السياسي القومي مباشرة، وقد ارتبط معظمها بشخصية الرئيس المصري عبد الناصر الذي نسبت إليه بطولات خرافية دارت أحداثها في القرى العربية الفلسطينية.

أدت القصص والخرافات التراثية دوراً مهماً في تخليد الرموز الوطنية والدينية والبطولات والقيم الاجتماعية الإنسانية، وكان لها دور أساسي في خلق الأمل بالتحرر من الاضطهاد والظلم وحتمية انتصار الخير.

(ز) **ألعاب الأطفال:** عبّرت ألعاب الأطفال التي سادت عن الواقع السياسي، وخصوصاً المواجهة بين العرب وإسرائيل، فقد كانت أكثر أنواع اللعب انتشاراً هي «الحرب» بين فريقين من الأطفال والصبية، يمثل أحدهما الجانب العربي، وهو الأقوى، ويمثل الثاني الجانب الإسرائيلي، وهو الأضعف. وقد أطلق اسم «عبد الناصر» على «المحارب» الذي يبلي بلاءً حسناً في «القتال»، بينما أطلق اسم دافيد بن غوريون على «المحارب» الضعيف. وقد صورت هذه الألعاب وغيرها الأجواء السائدة وعالم الكبار وساهمت في نشر الرموز والبطولات العربية.

(٢) النوع الثاني من المقاومة الثقافية الخفية

يتعلق هذا النوع، كما أشرنا، بمجال الاحتكاك بين الأقلية والأكثرية، وخصوصاً الاحتكاك مع ممثلي السلطة، وهو يحتاج إلى قدر كبير من الحرص والحذر وإبداع أساليب التمويه. وهو يشمل أنواعاً مختلفة من السلوكيات يمكننا أن نورد جزءاً منها:

(أ) سلوكيات عدائية في الحالات التي يجتمع فيها جمهور كبير، بحيث يمكن التستر على هوية الأفراد وتخليصهم من العقاب. كانت أكثر مجالات الاحتكاك من هذا النوع هي مباريات كرة القدم. وفي كثير من الحالات تحولت هذه المباريات إلى

مشاجرات عنيفة جداً اختفت فيها الدوافع القومية، مع أنها كانت حاضرة بالذات في هذه المناسبات. ومن الجدير بالإشارة أن نظرة الجانبين إلى هذه المباريات، وخصوصاً الجانب العربي، هي أنها تشكّل جزءاً لا يتجزأ من الصراع القومي، وأن نتائجها تحمل معاني عميقة.

(ب) من الأمور التي كانت معروفة وبديهية ومقبولة بشكل ضمني، هي الموافقة الشعبية و«الفتاوى» التي تتيح الاعتداء على أملاك المستوطنات، وخصوصاً تلك التي أقيمت على أنقاض القرى العربية المهدومة أو على أراض عربية مصادرة. في هذه الحالات، لم يكن هناك تأثير للقيم العربية التي لا تتيح هذه السلوكيات التي اعتبرت عملاً وطنياً، ولا تدخل ضمن الأخلاقيات الاجتماعية المتعارف عليها.

(ج) استخدم في الحياة اليومية الكثير من المصطلحات والتسميات والتعابير التي تعكس موقفاً شعبياً في المواجهة اليومية مع السلطات والأكثرية. فقد كان التعبير الشائع عن المتعاونين مع السلطة هو مصطلح «أذناب». وراجت تسميات معينة ذات معانٍ مزدوجة، مثل كلمة «شمال» بدل «لبنان» في حالة الحديث عن أخبار الأقارب الذين لجأوا إلى ذلك البلد، وتعبير «أولاد العم» في الحديث عن اليهود، وكثير من التعابير المشحونة بالتلميحات حول الحاكم العسكري والقوانين الظالمة والحكم الإسرائيلي، الذي وصف بـ «قرن الخرّوب» الذي يفهم منه أنه «أسود وأعوج». كما شاع في تلك الفترة كثير من الأسماء والتعابير والمصطلحات التي تعكس كثيراً من العلاقات والأحاسيس «الممنوعة» والمتعلقة بحب الوطن والتعلق بالأرض وعدم التسامح في القضايا القومية والوعيد بالثأر وغيرها، وكانت أكثر استخداماً في الأغاني الشعبية والزجل. ومن أكثر التسميات التي شاعت تلك المتعلقة بشخصية عبد الناصر، ولذلك استخدمت في معظم الحالات كنية «أبو خالد»، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه الكنية منتشرة وتطلق على كثير من الناس في كل قرية.

لقد استخدمت أساليب كثيرة للتستر على شخصيات ارتكبت «مخالفات»، ولا سيما في حالات الصدام مع الشرطة والجيش. وشاعت طريقة توجيه التهم إلى النساء والأولاد للتستر على الكبار، وذلك كجزء من عملية التملص والتمويه.

كانت جميع الأساليب السابقة جزءاً من جو اجتماعي ـ ثقافي يميز واقعاً اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً خاصاً بالعرب في إسرائيل. مثل هذا الجو عنى أسلوباً مركباً ومعقداً للتكيف مع الواقع، وفي الوقت نفسه رفض هذا الواقع، وأضفى

خصوصية على الوجود العربي في إسرائيل، وعلى علاقة الفرد بالجماعة، الأمر الذي ساهم في صياغة هوية جماعية خاصة. فالمقاومة الثقافية، العلنية والخفية، أدت دوراً مهماً في ربط الفرد بالأحداث، وتفسير هذه الأحداث، والتشديد على العلاقة الوثيقة بين الواقع السلبي للفرد والواقع الجماعي الناتج من السياسة المتّبعة ضدها. ومن هنا ربط مصالح الفرد بمصالح الجماعة من جهة، وخلق المشاعر والميول المشتركة.

ربطت هذه الثقافة بين كل عناصر الهوية: الشعور بالتميز الجماعي السلبي في الواقع الإسرائيلي، والحنين إلى الماضي، والارتباط بالثقافة العربية وأنماط الحياة العربية. ولكن دور المقاومة الثقافية الشعبية الخفية يبقى مميزاً في تكثيف التبادل والتفاعل بين أفراد الجماعة، وفي إنتاج لغة خاصة في التخاطب بواسطة مصطلحات ورموز ومعان خاصة أضفت على التفاعل معنى خاصاً وأجواءً مميزة. وقد ساهمت هذه الخصوصية والتميز في أسلوب التفاعل ومضمونه في صنع الـ «نحن» المتميزة، المشحونة بأفكار ومعتقدات ونظرة إلى الحياة ومواقف مشتركة، والشعور بالانتماء إلى الجماعة والارتباط بها، والمصلحة المشتركة في تغيير الواقع، والأمل في مستقبل أفضل.

خاتمة

حاولنا في هذا البحث عرض دور المقاومة الثقافية في صياغة الهوية الجماعية للعرب في إسرائيل. لقد انطلقنا في بحثنا من الافتراض النظري بأن الثقافة تشكل عنصراً أساسياً في الهوية، ولكنه أكثر هذه العناصر حساسية، ولذلك فهي تشكل عنصراً أساسياً أيضاً في المقاومة للدفاع عن هذه الهوية. وقد أولينا اهتماماً خاصاً لدراسة المقاومة الثقافية الخفية التي لم تحظ بأي اهتمام في الحالة المدروسة، ونادراً ما أُعيرت الاهتمام الكافي في دراسة حالات مشابهة أخرى.

لقد كان للثقافة الشعبية دور مهم ومركزي في إبراز العناصر الإيجابية في تاريخ الجماعة وحاضرها ومستقبلها، من خلال سرد التاريخ وتفسيره، ووصف الحاضر وتحليله، وتصور المستقبل الأفضل، بواسطة استخدام رموز وتعابير وأساليب اتصال مميزة أضفت على الحياة لوناً ونكهة وطعماً مميزاً ساهمت في رسم الحدود الاجتماعية والثقافية للجماعة وإنتاج الذات الجماعية المتميّزة.

لقد كان تعيين هذه الحدود هو المعيار الذي يميز بين من ينتمي إلى الـ «نحن» ومن ينتمي إلى «الآخر». ومن هنا تبرز أهمية المقاومة الثقافية في صنع الجماعة وصياغة هويتها وتميّزها من الجماعات الأخرى.

تشير نتائج بحثنا، من دون شك، إلى الاهتمام الخاص الذي يجب أن نعيره لدراسة الثقافة الشعبية بصفتها نوعاً من المقاومة الثقافية، خصوصاً في حالات السيطرة والاضطهاد. فالجماعات التي تعجز عن ممارسة النضال والمقاومة العلنية، وتفتقر إلى الموارد الحيوية للتنظيم السياسي، تميل أكثر من غيرها إلى اللجوء إلى هذه المقاومة. ويثبت تاريخ العرب في إسرائيل أن ممارسة النضال عن طريق التنظيمات السياسية الشرعية، بعد عام ١٩٦٧، قد قلل من أهمية المقاومة الثقافية الخفية بشكل بارز. وقد تعاظم، في هذه الفترة، دور المقاومة الثقافية العلنية بجميع أنواعها، ولا سيما أننا بدأنا نلاحظ ظهور حركات منظمة للدفاع عن الثقافة والتراث وصيانتهما. ولكن دور الوسائل التي بحثنا فيها، بصفتها نوعاً من المقاومة الثقافية الخفية، يبرز من جديد في حالة الأزمات بالذات.

تؤكد هذه النتائج أن الدراسات الإحصائية في مثل الحالة المدروسة، أو غيرها، واختزال البحث إلى لحظات العصيان والتعبير السياسي المباشر، لا يمكن أن تزوّدنا بالصورة الحقيقية عن الواقع، وخصوصاً في ما يتعلق بالانتماء والهوية الجماعية. ولذلك، فإن أية دراسة جدّية يجب أن تبحث في التفاعلات اليومية وأساليب الاتصال، ومعنى الأفعال والتعابير في سياقها الاجتماعي ـ السياسي وضمن القيود البنيوية الموضوعية.

لقد كان بحثنا محاولة أولية وجديدة من نوعها، خصوصاً في الحالة المدروسة، وهي تحتاج إلى تطوير حالات عديدة مشابهة ومتابعتها وبلورتها ومقارنتها، من أجل التوصل إلى استنتاجات نظرية قابلة للتعميم.

الفصل الثامن عشر

المسلمون في بريطانيا
الهوية والدولة(*)

تيم نبلوك(**)

مقدمة

لقد كانت لبريطانيا علاقات طويلة مع العالم الإسلامي. وفي الوقت الذي يبدو فيه من الخطأ المبالغة في التركيز على تأثير الأحداث التاريخية في الوضع الراهن، فإنه من المهم ملاحظة أن هناك ترسبات من عهود ماضية تؤثر في المواقف اليوم، ويمكن لها أن تسعف في رسم الإطار الذي يربط المسلمين الإنكليز كجماعة بالدولة البريطانية.

إن تطور علاقة بريطانيا مع العالم الإسلامي يمكن تقسيمها إلى ثلاث حقبات. تبدأ **الحقبة الأولى** مع بداية القرن السادس عشر، وتستمر إلى أوائل القرن الثامن عشر، أي عند نشوء الدولة البريطانية الحديثة. وغالباً ما يعتقد أن علاقة بريطانيا مع العالم الإسلامي كانت ضعيفة حتى بداية التغلغل الاستعماري في أواخر القرن الثامن عشر، على أن هذا الاعتقاد هو غير صحيح في الواقع، حيث إن القرن السادس عشر شهد علاقة وثيقة بين بريطانيا والعالم الإسلامي، وهذه العلاقة كانت لها خصائص مختلفة عن العلاقة التي تلت هذه الحقبة. فقد نتجت هذه العلاقة من شهرة بريطانيا كأمة يمتاز

(*) في الأصل نُشِر هذا البحث، في: المستقبل العربي، السنة ٢٥، العدد ٢٨٣ (أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٢)، ص ١٠٨ ـ ١١٦.

(**) أستاذ في دراسات الشرق الأوسط، ومدير معهد الدراسات العربية الإسلامية في جامعة إكستر.

شعبها بالتجارة، وهي بالتالي تحتاج إلى هذه العلاقة مع السلطنة العثمانية في منطقة البحر المتوسط. أضف إلى ذلك الوضع السائد آنذاك في منطقة شمال أفريقيا والذي كان يمس مباشرة الملاحة البريطانية حيث كانت تحصل قرصنة هناك، وبخاصة من الجزائر وسلا تطال شواطئ بريطانيا نفسها.

إن العلاقة في ذلك الوقت كانت غير متكافئة، فقد كان الميزان العسكري والتجاري، وبالطبع الثقافي والاجتماعي يميل لصالح المسلمين. وكان الإنكليز، وبخاصة أولئك الذين ارتبطوا بعلاقات مع العالم الإسلامي أو تعاملوا معه يشعرون بالمهانة وربما بالدونية. فقد كانت القوة العسكرية للسلطنة العثمانية تشكل تهديداً كونها تحتل القسم الأكبر من أوروبا، ولديها القدرة للتوسع أكثر في العمق الأوروبي. وحتى بعد معركة ليبانتو (Lepanto) في عام ١٥٧١، التي أسفرت عن نهاية التأثير العسكري المباشر في أوروبا الغربية، استمرت مهانة الإنكليز وبعض الأوروبيين الغربيين من خلال الغارات التي كانت تشن على السفن والسواحل من قبل قراصنة (بحسب التسمية البريطانية) من الجزائر وسلا. ومن المهم أن نؤكد أن «دويلات البربر في شمال أفريقيا (Barbary States) كانت متحالفة بحرياً، تماماً كالتحالف الإنكليزي ـ الفرنسي»[١]، وأن استرقاق عدد كبير من الإنكليز في شمال أفريقيا، وبخاصة استرقاق الذين أسروا بواسطة السفن المارة في البحر الأبيض المتوسط، أو على شواطئ بريطانيا، كان له الأثر البالغ في الوعي الشعبي. ففي الفترة الواقعة بين عامي ١٦٠٩ و١٦١٦ تم تسجيل ٤٦٦ هجوماً على السفن الإنكليزية، وصاحب ذلك استرقاق لطواقم تلك السفن[٢].

ومن جهة أخرى، فإن العالم الإسلامي شكّل في ذلك الحين عنصر جذب لبعض الإنكليز الذين أجبروا بالقوة أحياناً على إقامة اتصال معه، أي مع العالم الإسلامي.

إن هذا البعد للعلاقة بين الإنكليز والعالم الإسلامي تم تجاهله على نطاق واسع، وربما يعود السبب في ذلك إلى أن أولئك الأشخاص الإنكليز اعتنقوا الإسلام ولم يعودوا إلى بريطانيا. أما عدد الإنكليز الذين اعتنقوا الإسلام ولم يعودوا إلى بريطانيا فإن من الصعوبة بمكان تحديده، ولكن من الواضح أن هذا العدد كان كافياً لخلق مشكلة بالنسبة إلى المؤسسات المسيحية في بريطانيا، حيث اعتبروا «مرتدّين». وتجدر الإشارة إلى أن سبب اعتناق هؤلاء الإنكليز للإسلام لم يكن بالضرورة سبباً دينياً، بل اجتماعياً.

(١) Peter Earle, *Corsairs of Malta and Barbary* (London: Sidgwick and Jackson, 1970), p. 46.

(٢) Nabil Matar, *Islam in Britain, 1558-1685* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1998), p. 6.

فالإنكليزي الذي اعتنق الإسلام وبقي في شمال أفريقيا تمتع بظروف حياة اجتماعية واقتصادية أفضل مما كان يمكن أن يحصل عليه في بريطانيا. لقد رهن هؤلاء الإنكليز الذين اعتنقوا الإسلام حياتهم في يد أقوى المؤسسات السياسية والعسكرية والحضارية في منطقة البحر المتوسط. إن المجموعة الكبرى من هؤلاء كانت في الجزائر، ومجموعات أقل في كل من سلا وتونس وتطوان. ومن الأحداث التي تؤكد انجذاب الإنكليز الأسرى واعتناقهم الإسلام، تلك الأحداث التي حصلت في أواخر القرن السابع عشر، عندما أرسل الملك شارل الثاني الكابتن هاملتون لإنقاذ بعض الأسرى الإنكليز الذين وقعوا في الأسر في الجزائر، حيث منيت هذه المهمة بالفشل بسبب رفض الأسرى العودة لأنهم اعتنقوا الإسلام، وفضلوا البقاء في الأماكن التي كانوا فيها[٣].

الحقبة الثانية في علاقة بريطانيا مع العالم الإسلامي بدأت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر مع التوسع الاستعماري البريطاني في مناطق غالبيتها من المسلمين، وفي مناطق ذات أقلية مسلمة. فقد توسع الإنكليز خارج حدود إنكلترا للمرة الأولى في شبه القارة الهندية خلال القرن الثامن عشر. وفي مطلع القرن التاسع عشر توسعوا إلى أجزاء الصحراء العربية، وصولاً إلى مصر والسودان، وبعض الأجزاء التي يقطنها المسلمون في غرب وشرق أفريقيا، وهذا في أواخر القرن التاسع عشر، وبعدها إلى فلسطين فالأردن والعراق، وهذا في العقدين الأوّلين من القرن العشرين.

إن الاحتكاك المتعدد الوجوه مع العالم الإسلامي الذي تفرع من هذا التوسع، بالإضافة إلى الحاجة العملية للمؤسسات الحكومية الإنكليزية لفهم ثقافة ومعتقدات المسلمين الذين كانوا تحت السيطرة الاستعمارية، قاد هؤلاء المستعمرين إلى الحصول على معرفة بأحوال الإسلام والمسلمين أشمل وأوسع مما كان متاحاً في السابق.

ويمكن القول بشكل عملي إن هذا التغلغل في العالم الإسلامي حمل معه مظاهر سلبية، وكما يقول إدوار سعيد، فإن متطلبات الحكم والسيطرة الإمبريالية شجعت على ازدراء الحضارة الإسلامية[٤]. ومن أجل خلق مبرر لشرعية السيطرة الاستعمارية، كان لا بد من تصوير دوني للحضارة الإسلامية بالمقارنة مع الحضارة الغربية، هذه الصورة حملت ضمن طياتها وصفاً للحضارة الإسلامية بأنها حضارة غريبة غير عقلانية صارمة وغير ملائمة للحياة العصرية. ومن الخطأ هنا أن نعتبر أن كل الإنكليز الذين تعاملوا

---

(٣) ورد في: المصدر نفسه، ص ٣٧. انظر أيضاً: John B. Wolf, *The Barbary Coast: Algiers under the Turks, 1500 to 1830* (New York: Norton, 1979), p. 237.

(٤) انظر بخاصة: Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993).

مع العالم الإسلامي سلموا بصحة هذا الوصف، ولكن من الواضح أنه تم إظهار سمو الحضارة الغربية ورفعة شأنها على ما عداها، بالإضافة إلى المفارقة ما بين علو مكانة وتفوق الجهة الحاكمة وضعف منزلة المحكومين، وساعد في رسم تلك الصورة أيضاً الاستشراق الغربي. وهكذا، فإن قدراً أكبر من الاحتكاك بين البريطانيين والمسلمين لم يؤدِ بالضرورة إلى فهم الأخيرين على نحو أعمق.

أما الحقبة الثالثة والأخيرة في موضوع العلاقة بين بريطانيا والعالم الإسلامي فهي الحالة التي نحن فيها الآن، حيث إن السيطرة الاستعمارية قد انتهت، في حين أن علاقة البريطانيين مع المسلمين انتقلت لتصبح مسألة مركزية للمجتمع الإنكليزي نفسه. فالوجود الإسلامي في بريطانيا كان في البداية وجوداً رمزياً، وكان ينظر إليه على أنه مسألة غير ذات قيمة للمجتمع الإنكليزي. ولكن بعد الستينيات من القرن العشرين، وبشكل متزايد عبر العقود المتتالية، ونتيجة للاحتكاك المباشر للمسلمين في المجتمع الإنكليزي فقد تأثرت وبشكل كبير مفاهيم الإنكليز غير المسلمين بشأن الإسلام.

إن هذه الحقبة الأخيرة هي الموضوع الأهم الذي سيتم التركيز عليه في هذا البحث. ومن المهم أن نتذكر على الدوام أن هذه المفاهيم والتصورات التي تشكلت من العهود الأولى للعلاقة ما بين بريطانيا والعالم الإسلامي، ما زالت تؤثر في الوعي الشعبي، وبالتالي في أسلوب المسلمين الإنكليز في التعاطي مع المجتمع الإنكليزي ككل.

أولاً: الدولة الإنكليزية والجالية الإسلامية

هناك احترام (بشكل نظري على الأقل) لديانات وثقافات الأقليات الموجودة في بريطانيا بالمقارنة مع الدول الأوروبية المضيفة لمثل هذه الأقليات. فبالنظر إلى موضوع الهوية، فإن مصطلح بريطاني «British» يعني بشكل أساسي المواطن الذي يحمل جواز السفر البريطاني دون أن يكون هناك تمييز ثقافي أو عرقي أو حتى جغرافي. وهناك من الصعوبة بمكان التمييز بين الثقافة الخاصة البريطانية، وبين الثقافات الأخرى في أجزاء المملكة المتحدة (اسكتلندا ـ ويلز ـ شمال ايرلندا) التي لها ثقافاتها الخاصة والتي تؤكد هوياتها المستقلة فتقول مثلاً اسكوتلندي (Scots) أو ولشي أو ولزي (Welsh) أو ايرلندي شمالي (North Irish). شكسبير على سبيل المثال هو كاتب وشاعر إنكليزي، بينما روبرت بيرنز (Robert Burns) هو شاعر اسكوتلندي، أما ديلان توماس (Dylan Thomas) فهو شاعر ولزي. وفي المقابل نجد أنه من الممكن تحديد ماذا تعني الثقافة

أو الهوية الألمانية والفرنسية والإيطالية، وتمييزها بشكل واضح عن أولئك الذين يحملون جواز السفر الالماني والفرنسي والإيطالي. وهذا على خلاف ما هو قائم بالنسبة إلى الثقافة أو الهوية أو حتى الجنسية البريطانية. إن جواز السفر البريطاني هو المسألة الجوهرية في موضوع الجنسية، وهذا ما يمكن اعتباره المؤشر الإيجابي للتعامل مع الجماعات القادمة إلى بريطانيا حيث يعتبر منح جواز السفر مؤشراً على المواطنية دون أي تمييز، تماماً كما الاسكوتلندي أو الولزي أو الشمال ايرلندي. فالإنكليز يعيشون تحت مظلة الجنسية البريطانية ويتمتعون بالحقوق المتساوية الناتجة من المواطنية. كذلك الحال بالنسبة إلى الجماعات الإسلامية القادمة التي تستطيع تأسيس مكانتها تحت المظلة البريطانية. ولهذا فإن البريطاني الاسكوتلندي، والبريطاني الولزي، يتساويان في المواطنية مع البريطاني الباكستاني والبريطاني العربي... إلخ.

وللمحافظة على بناء الدولة، فإن بريطانيا تتعامل مع المهاجرين القادمين إليها على أساس تعزيز الهوية المشتركة. فالدولة هنا تعمد إلى تحويل أو تغيير انتماءات هؤلاء القادمين بالقدر الذي تعمل فيه على تعزيز المشترك لعموم الشعب هناك. وبالتالي فإنها تحافظ على ثقافات وعادات هؤلاء المهاجرين، ولا تعارضها إلا في حال تناقضها مع مفاهيم حقوق الإنسان، فيجري تعزيز الحقوق العامة للجماعة على حساب الحقوق الخاصة للفرد. فالاعتقاد السائد هو التعاطي مع القادمين من خلال المؤسسات التي تعتبر مؤسسات للجميع. فالدولة في الغالب تسعى لحل المشاكل التي تواجه الأقليات من خلال هذه البنية، ولذلك تسعى الدولة لتأمين كامل، وهذا على خلاف النموذج الفرنسي على سبيل المثال الذي يميز بين الجماعات القادمة والسكان الأصليين[٥]. كذلك فإن النخب السياسية هناك لا تميز هذا الوجود للجماعات القادمة.

هذا الاختلاف في التعامل مع المهاجرين ما بين بريطانيا وفرنسا يعكس طريقة التعاطي التي كانت سائدة في عهود الاستعمار الأولى[٦]. النزعة الفرنسية التي كانت سائدة آنذاك تعاطت مع النخب السياسية ذات الولاء للاستعمار الفرنسي. كذلك فإن هؤلاء وبخاصة المسلمون منهم تم تشريبهم قيم الحضارة الفرنسية للعب أدوار مهمة في مشاريع فرنسا الحضارية والاستعمارية. بينما كانت بريطانيا تعمل في هذا الإطار من

---

(٥) Jim House, «Muslim Communities in France,» in: Gerd Nonneman, Tim Niblock and Bogdan Szajkowski, eds., *Muslim Communities in the New Europe* (Reading, UK: Ithaca Press, 1996), p. 220.

(٦) لمزيد من التفاصيل حول هذه الفكرة، انظر: Danièle Joly, *Britannia's Crescent: Making a Place for Muslims in British Society,* Research in Ethnic Relations Series (Aldershot, Hants; Brookfield, VT: Avebury, 1995).

ضمن أسلوب يعتبر غير مباشر حيث تمت إدارة مستعمراتها ومشاريعها الاستعمارية من قبل زعماء محليين وإدارات محلية تحافظ على عادات وتقاليد وأعراف تلك الجماعات في مجتمعاتها المحلية. والجدير بالذكر أن هؤلاء الزعماء المحليين كانوا يتمتعون بدعم من الحكومة الاستعمارية بالقدر الذي كانوا يحافظون فيه على وحدة جماعاتهم.

أما في ما يخص الوضع الراهن للمسلمين في بريطانيا فإن السياسة البريطانية تعمل على المحافظة على هوية الجماعات المختلفة وخصائصها. المشكلة الوحيدة في بنية الدولة البريطانية التي تثير مشكلة الجماعات الإسلامية هناك هي دور الكنيسة (وهذا على خلاف فرنسا والعديد من الدول الأوروبية). إن بريطانيا تعتبر رسمياً دولة مسيحية قامت بتأسيس الكنيسة الإنكليزية وعلى رأسها الملك. أما أساقفة الكنيسة الإنكليزية فإنهم يحتفظون وبشكل تقليدي بمقاعد في مجلس اللوردات، كذلك فإن الكنيسة هي في حمى القوانين التي تحرّم المسّ بالمقدسات، حيث يعتبر المس بالمقدسات، والمس بالمعتقد المسيحي جرماً يعاقب عليه القانون.

وبشكل عملاني، فإن هذا البعد للدولة البريطانية لم يعمل به، وبقيت الموارد الشعبية والسياسات الشعبية ومواقف الدولة في الأساس غير قائمة على أساس أو انتماء ديني، كذلك فإن القوانين التي تحرّم المس بالمقدسات لم تطبق ولم يؤخذ بها لفترة طويلة تزيد عن المئة عام. أما في موضوع الحقوق التي تمتعت بها الكنيسة عملاً بالقانون الذي يحرّم المس بالمقدسات فإن ردات فعل الكنائس الأخرى والجماعات الإسلامية كانت تنادي بضرورة الحقوق المتوازنة مع كنيسة الدولة.

إن علاقة الدولة البريطانية مع مواطنيها المسلمين تبدو ملائمة لهم، فهي تمنحهم حق الحفاظ على ممارساتهم وعاداتهم.

ثانياً: نقاط الضعف في التعاطي البريطاني

على الرغم من كل ما تم ذكره في الصفحات السابقة يبقى أن نشير إلى نقاط ضعف في بنية النظام البريطاني في ما يخص نسق التعامل مع الجماعات الإسلامية. في الواقع هناك نقاش دائم حول مدى ملاءمة نسق التعاطي مع هذه الجماعات، وإلى أي مدى يمكن خلق هوية جماعية تسمح باندماج فاعل لهذه الجماعات القادمة في المجتمع البريطاني. الأمر الذي تجب الإشارة إليه في هذه المسألة هو أن ما يراه البعض مؤشراً إيجابياً على ذلك يراه البعض الآخر نقيض ذلك.

وفي هذا الإطار سوف نعرض لأربع مسائل هي مدار نقاش في هذا الموضوع وهي على التوالي:

أ ـ مفهوم الجنسية البريطانية

بينما تمنح الجنسية مساحة من الحرية للأقليات، فإن هذه المساحة تبدو ضعيفة في مجال منح مختلف الجماعات الفرصة للتماسك والاتحاد في إطار وطني عريض يطال جميع أبناء المجتمع، كذلك في لعب دور متين يحقق المصلحة الوطنية بشكلها الواسع. هذا النقاش الدائر الآن في بريطانيا له علاقة مباشرة بالأوضاع الراهنة، حيث إن التطورات التي حصلت مؤخراً والتي سمحت بظهور وتوسع حكومات اسكوتلندا وويلز، وظهور الأحزاب السياسية التي تدعو إلى الاستقلال ـ استقلال اسكوتلندا وويلز عن بريطانيا ـ كل ذلك خلق بعداً آخر لمسألة الجنسية البريطانية. ففي وسط التصميم على الاستقلال لكل من اسكوتلندا وويلز هناك خلاف حول الجنسية البريطانية التي تعتبر بشكل عملي غطاء للهيمنة الإنكليزية حيث تم استخدام بنية الدستور البريطاني في تعزيز مصالح النخب الإنكليزية.

وهناك بالطبع بعض الناس (وليس الكل) من الاسكوتلنديين والويلزيين كنتيجة لذلك أبدوا ممانعة في مسألة الجنسية على هذا النحو حيث رأوا فيها انعكاساً سلبياً للهوية التي ينتمون إليها، أي الهوية الاسكوتلندية والويلزية. وهناك حالة من عدم اليقين في مسألة جذور الشعب الإنكليزي والجهة التي تحدّر منها، وبخاصة أن المجتمع الإنكليزي تميز باتصاله وعلاقاته مع العالم الخارجي ثقافياً واقتصادياً، ولهذا فإنه يصعب على بعض الإنكليز التحديد الكامل للجهة التي تحدروا منها في ما لو كانت هذه الجهة من مناطق في المملكة المتحدة، أو من خارجها. ولهذا، قد نخطئ إذا ما حاولنا تحديد الهوية الإنكليزية آخذين بعين الاعتبار العناصر العرقية وحدها. وفي حال تحديد هذه الهوية الإنكليزية ثقافياً فإننا سوف نحرم حق الأقليات من انتمائهم إلى البلد الذي ولدوا فيه.

إن الدولة البريطانية، بناء عليه، لا تشكل المناخ الملائم لاندماج المسلمين في المجتمع الإنكليزي، كذلك لا تستطيع تشكيل الوسيلة التي تسمح باندماج باقي الجماعات الأخرى في إطار اتصال وتعاون. ولهذا فإن الجنسية الإنكليزية محدودة القدرة كوسيلة للاندماج في المجتمع الإنكليزي لكافة حامليها. كذلك فإن جواز السفر الإنكليزي لا يخلق بين حامليه الإحساس الواحد بقيم مشتركة أو بمستقبل مشترك مع

بقية أعضاء المجتمع. ولهذا فإن المسلمين البريطانيين يجدون أنفسهم يعيشون هذه المعضلة بشأن الهوية تماماً كما يعيشها باقي أعضاء المجتمع البريطاني. أضف إلى ذلك حساسية الجالية الإسلامية إزاء استياء البعض من نمط التعبير عن الهوية الإسلامية. لذلك فقد نجحت الدولة الإنكليزية فعلاً بالسماح للمسلمين في أن يحافظوا على الهوية الجماعية لديهم وأن ينمّوها، ولكنها كانت أقل نجاحاً في أن تضمن مشاركتهم شعور المواطنة مع الآخرين. إن هذه المشكلة خلقت إحساساً لدى الحكومة البريطانية الحالية بضرورة الخروج منها وإعادة تحديد الجنسية البريطانية على قاعدة القيم. فحيث إن مجرد حمل جواز السفر لا يعني الحصول على الشعور الكامل بالمواطنة والإحساس الوطني الكامل، تبقى الجنسية البريطانية المدخل الرئيسي للهوية البريطانية على أن يصاحبها شيء من قيم التسامح والاحترام للفرد وحقوق الإنسان. إن العمل من ضمن هذه البنية يخلق بالطبع قاعدة لكل المواطنين من الجماعات كافة للشعور بالتماسك حول جوهر القيم المشتركة.

وبناءً عليه، فإن المسلمين البريطانيين سوف يستفيدون حتماً من هذا المفهوم الجديد للهوية البريطانية، لأن القيمة المعطاة لجوهر هذه القيم المشتركة بين الناس هي ضمان حماية أعضاء الجماعات الأقلية في المجتمع. ولكن هناك أيضاً صعوبة تكمن في أن هذه القيم نفسها هي مشتركة للعديد من الناس خارج بريطانيا، ولهذا فإنه من الصعب أن نرى كيف يمكن للناس أن تتشارك بصورة دقيقة في الشعور الوطني البريطاني.

ب ـ التمييز العرقي والتمييز الديني

البعد الآخر في مسألة علاقة المسلمين البريطانيين بالدولة هي عقدة التشريع ضد التمييز، حيث يوجد في بريطانيا مجموعة قوية من التشريعات ضد التمييز، ولكن هذه التشريعات تتعلق على وجه الخصوص بالتمييز العرقي. فالتمييز هنا يمكن التعريف عنه كونه موجهاً ضد الجماعات العرقية، ولهذا هناك خطوات قانونية تتخذ ضد كل من يرتكب جرماً تحت سقف المرسوم الخاص بالعلاقات العنصرية (Race Relations Act). وهذا التشريع لا يمكن اللجوء إليه مباشرة لحماية الأقليات الدينية.

عملياً هناك حد ما بين ما هو عرقي وما هو ديني، حيث يمكن تطبيق المرسوم الخاص بالعلاقات العنصرية على مسائل تتعلق بالتمييز العنصري وليس على مسائل تتعلق بالتمييز الديني. على سبيل المثال فقد منع مجلس اللوردات أحد المديرين من

منع طالب من جماعة السيخ (Sikh) من لبس العمامة المميزة له. ولهذا فإن جماعة السيخ اعتبرت جماعة عرقية(٧).

وأيضاً المسألة نفسها بالنسبة إلى اليهود. وفي ما يتعلق بالمسلمين فإن تعدد العرقيات التي ينتمون إليها منع وضع المرسوم الخاص بالعلاقات العنصرية موضع التطبيق. ففي قضية أمام المحكمة عام ١٩٨٨ (Nyazi v. Rymans Ltd.) اعتبرت أن أحد أصحاب العمل لم يكن مذنباً كونه لم يعط أحد عماله فرصة للاحتفال بعيد الفطر، ولا يمكن تصنيف هذا الفعل تحت سقف التمييز العنصري(٨). فبينما يمكن أن تتم مقاضاة مسائل قائمة على الكره العنصري تحت سقف مرسوم العلاقات العنصرية؛ لا يمكن مقاضاة مسائل تقوم على الكره الديني إلا في حال كانت موجهة ضد الكنيسة الإنكليزية، لأنه في هذه الحالة يمكن تطبيق قانون عدم المس بالمقدسات. هناك أيضاً حالة حصلت أمام المحكمة عام ١٩٩١ (Commission for Racial Equality v. Precision Engineering Ltd.) عندما اعترف أحد أصحاب العمل بأنه لا يمكن له توظيف مسلمين بحجة أنهم «متطرفون». المحكمة في هذه الحالة لم تتخذ أي إجراء ضد صاحب العمل بسبب شعوره تجاه المسلمين، هذا على الرغم من أنه اعتبر مذنباً لتمييزه العنصري غير المباشر ضد الآسيويين(٩).

الجدير بالذكر أنه ولوقت طويل قامت الهيئة البريطانية المكلفة موضوع المساواة العرقية مع العديد من المؤسسات الإسلامية بضغوط عديدة لتغيير قانون التميز الديني بما فيه الكره أو الشعور القائم على الكره الديني. وللمفارقة فإن هذا القانون يعتبر ساري المفعول في منطقة واحدة من المملكة المتحدة. ففي شمال إيرلندا قاد العداء القائم بين الكاثوليك والبروتستانت إلى استحداث تشريع يحظر التمييز الديني والشعور المبني على الكره الديني.

أما الآن، وبعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، فمن الممكن أن تنشأ حركة تطالب باستحداث مثل هذا القانون لكل أجزاء المملكة المتحدة. وهكذا فإن الكره ضد المسلمين عقب أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر وخطورة ما نجم بعد هذه الأحداث قد يقود إلى صراع داخلي، وهذا ما قد يدعو الحكومة بالدفع باتجاه استحداث تشريع كهذا.

---

(٧) Steven Vertovec, «Muslims, the State, and the Public Sphere in Britain,» in: Nonneman, Niblock and Szajkowski, eds., Ibid., p. 177.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

وهناك الآن اتجاه للعمل بقانون عدم المس بالمقدسات الدينية ليطال الديانات الأخرى إلى جانب المسيحية. إن استصدار هكذا تشريع هو الآن قيد المناقشة على رغم أن شيئاً من هذا القبيل لـم يتم الإعلان عنه لغاية الآن.

ج ـ «الإسلاموفوبيا»

إن المناخ الـذي عملت عليه الدولـة البريطانية من أجل المحافظة على هوية الجماعات الإسلامية لـم يصاحبه بالضرورة استعداد البريطانيين غير المسلمين لاحترام العادات والقيم التي تمارسها الجماعات الإسلامية. بالطبع، يعتبر البعض ، أن الفجوة بين الجماعات المختلفة نتيجة سياسة الدولة ساهمت في نقص الشعور الجمعي. ففي بداية التسعينيات تم التعبير عن ظاهرة الإسلاموفوبيا، بقالب ازدرائي من خلال وسائل الإعلام وفي أشكال أخرى من التعبير الشعبي. ومع أن هذه الظاهرة هي أمر واقع، وقد تجلت بقوة بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، فإن الأمر المشجع هو أن هذه الظاهرة لاقت ردوداً قوية من المؤسسات الليبرالية. بالطبع فإن مصطلح الإسلاموفوبيا قد تم صكّه من قبل أولئك في المؤسسات البريطانية الذين نادوا بضرورة مواجهة الصورة السيئة التي يقدم بها الإسلام والمسلمون في المجتمع البريطاني.

د ـ الطبقة الاجتماعية والجالية الإسلامية

لا يمكن فصل وضع المسلمين الإنكليز عن واقعهم الاجتماعي والاقتصادي بالنظر إلى الخلفية القروية التي أتى منها غالبية المسلمين الإنكليز (الباكستاني وبصورة أكثر البنغالي). إن هؤلاء يعتبرون من أفقر الجماعات في المجتمع البريطاني، ومن المحتمل أن إخفاق الجيل الثاني (أولئك الذين ولدوا في بريطانيا) في الخروج من أوضاعهم وعدم اندماجهم في المجتمع العام جعلهم يحافظون على هويتهم التي تحدّروا منها.

خاتمة

لقد حاولت أن أبيّن أن بنية الدولة البريطانية سمحت (نظرياً على الأقل) بإنشاء أرضية للجاليات الإسلامية البريطانية تساعدها في المحافظة على عاداتها وشعائرها وهوياتها. ومع ذلك لا شك في أن هذه البنية وفي مجال التطبيق الميداني لم تشهد النجاح البالغ الأهمية. أما التحدي الذي يواجهنا اليوم فهو إيجاد الوسائل الملائمة التي تساعد على حل بعض هذه المشاكل الناجمة عن كل ذلك.

الفصل التاسع عشر

الهوية القومية في تجربة السينما العربية في مصر(*)

هاشم النحاس(**)

مقدمة

لسنا في حاجة إلى القول إن الوطن العربي وجد نفسه في مواجهة مصيرية بنكسة سنة ١٩٦٧، الأمر الذي يفرض عليه إعادة النظر لمراجعة كل اتجاهاته، وعلى كل المستويات، في السياسة والاقتصاد والفن... ومن المراجعات المطلوبة في الفن مراجعة واحد من أهم أشكاله وأقواها تأثيراً في تشكيل وجدان وذهن الجمهور العربي المعاصر، وهو فن الفيلم.

ربما كانت قضية الهوية أهم قضايانا الثقافية المثارة منذ احتكاكنا بالغرب في العصر الحديث. ولكن مرة أخرى نجد أن نكسة سنة ١٩٦٧ كان لها الفضل (!!) في

(*) في الأصل نُشِرَ هذا البحث، في: المستقبل العربي، السنة ٩، العدد ٨٨ (حزيران/ يونيو ١٩٨٦)، ص ٤٠ ـ ٦٠.

(**) باحث ومخرج سينمائي مصري. رئيس جمعية نقاد السينما المصريين. أخرج ٢٥ فيلماً تسجيلياً. اشترك في أكثر من ٢٠ مهرجاناً عالمياً. نالت أعماله حوالى ٢٠ جائزة عالمية ومحلية. شارك في تأسيس قسم السينما بأكاديمية الفنون، جامعة بغداد، وقام بالتدريس فيه من سنة ١٩٧٥ إلى سنة ١٩٧٩. كتب العديد من المقالات النقدية والدراسات السينمائية. نُشِرَت له ستّة كتب في السينما، أربعة منها تأليفاً هي: **يوميات فيلم ١٩٦٧**؛ **نجيب محفوظ على الشاشة ١٩٧٥** (الهيئة العامة للكتاب بالقاهرة)؛ **دراسات سينمائية ١٩٧٧**، **والروائي التسجيلي ١٩٨٠** (وزارة الثقافة والإعلام العراقية)، بالإضافة إلى كتابين ترجم آخرهما **التكوين في الصورة السينمائية ١٩٨٣** (القاهرة).

ردّنا مجدداً وبعنف، إلى الذات: من نكون؟ والى أين المصير؟ هذا، وقانون التقدم على حدّ قول فؤاد زكريا «هو، في كلمة واحدة، العودة إلى الذات»[١].

وفي نهاية مقاله الذي يعني بالتحديد الدعوة إلى الاعتماد على الذات يحذرنا بقوله: «إن العودة إلى الذات ليست على الإطلاق رفضنا للتفاعل مع العالم الخارجي، وإنما هي في صميمها دعوة إلى تحويل كل ما نتلقاه من الخارج إلى عنصر من عناصر القوة الذاتية، بحيث نتقبله بعد أن نستوعبه ونهضمه ونحيله إلى جزء من كياننا، ونرفض منه ما لا نقبل أن يذوب فينا»[٢].

ومن ثم يمكننا صوغ الأسئلة التالية عند مراجعتنا لتجربتنا العربية في الفيلم، الأمر الذي يحدد لنا إطار البحث: إلى أي حد استطعنا من خلال تجربتنا الفيلمية استيعاب هذا الفن الوافد أصلاً ليصبح أداة طيّعة في حوزتنا للتعبير عن هويتنا القومية؟ ما هي مظاهر القصور؟ ولماذا؟ وما هي الصورة التي يجب أن يكون عليها الفيلم في معالجة هذه القضية؟ وكيف يتم ذلك في حدود فن الفيلم كفن؟

نحن نعلم أن العامل الحاسم في تحديد مسار الفيلم ليس هو عامل الفن وحده. لا شك في أن الاقتصاد والسياسة (مدى الحرية المتاحة بالذات) والإمكانات البشرية والتقنية المتاحة، كلها تتدخل في تحديد مسار الفيلم شكلاً ومضموناً. ولكن حتى يمكن توظيفها لوضع الفيلم على مساره الصحيح ـ من وجهة نظرنا ـ لا بد لنا من تحديد الصورة المبدئية لما يجب أن يكون عليه الفيلم أصلاً. ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث في محاولة تحدّيه لهذه الصورة المطلوبة، بناء على دراسة الواقع الفني للتجربة الفيلمية.

ونحن إذ نعتمد على استقراء هذا الواقع، فإننا لا نزعم الإحاطة الشاملة به. ونكتفي بأن يكون البحث ـ من هذه الناحية ـ استطلاعياً، يثير من الأسئلة أكثر ممّا يقدم من إجابات، ويحاول أن يضع هذه الحصيلة ـ الغزيرة نسبياً ـ من الأفلام، داخل إطار قابل للدراسة، في مجال تحديد العلاقة بينها وبين التعبير عن الهوية القومية. وكل ما نصل إليه في الواقع من أحكام هي أولية، أرجو اعتبارها مجرد فروض اجتهادية أطرحها لتكون موضعاً للحوار والاختبار ودراسات تالية أكثر عمقاً.

---

(١) **الهلال** (القاهرة)، (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٤).
(٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

ويفرض التوقف عند هذا المستوى من طرح الفروض حداثة الدراسة تماماً في هذا المجال الذي يكاد يستعصي على البحث بسبب عدم توافر المراجع، وأساسها المشاهدة المباشرة للأفلام.

وقد أُتيحت لي مشاهدة عدد لا بأس به من أهم هذه الأفلام، كما حاولت ـ عند كتابة البحث ـ إعادة مشاهدة بعضها واستكمال مشاهدة البعض الآخر مما فاتني. وكلفني ذلك جهداً مضنياً بسبب عدم وجود سينماتيك للأفلام في مصر. وكان من المحال استكمالها تماماً. فلجأت إلى المراجع الأدبية عنها، وهي محدودة من ناحية الكمية، قطعاً، ومن ناحية القيمة أيضاً على وجه العموم، بالنسبة إلى طبيعة هذا البحث على الأقل.

أولاً: الهوية القومية والسينما العربية: علاقة تبادلية

إن النظرة العامة للإنتاج السينمائي تكشف لنا عن العديد من المظاهر التي تشير بوضوح إلى الاهتمام بالتعبير عن الهوية القومية، ولا يأتي ذلك من رغبة في التعبير عن الواقع القومي فقط، بقدر ما يأتي نتيجة لما يفرضه هذا الواقع نفسه. فالسوق الطبيعية للإنتاج السينمائي في مصر منذ بدايته وحتى الآن هي الوطن العربي، وكذلك الحال بالنسبة إلى هذا الإنتاج في بقية الأقطار العربية من بعد، ومن ثم لم يكن للمنتج أن يتجاهل الاهتمامات والمتطلبات القومية، وبخاصة أن أي سوق قطرية لا تكفي لتغطية تكاليف الفيلم الباهظة.

وكان على السينما المصرية أن تقوم بهذا الدور، بحكم أسبقيتها في الوجود وانفرادها بالسوق العربية، باعتبارها السينما القومية الوحيدة لفترة طويلة من الزمن، قبل ظهور السينما ونموها في أقطار عربية أخرى، بغضّ النظر عن ظهورها المبكر أحياناً، الذي لا يعني وجوداً حقيقياً. وقد تمثل اهتمام هذه السينما منذ البداية بمتطلبات الهوية العربية من خلال اختيار الموضوع (وهو ما نتبيّنه في ما بعد) وطريقة معالجته، بحيث يتفق والذوق العام للجمهور العربي. ومنها استخدام شخصية عربية ضمن شخصيات الفيلم مثل: شخصية اللبناني التي كان يؤديها بشارة واكيم والياس مؤدّب، كما استعانت للسبب نفسه بممثلين ومغنين من أقطار عربية مختلفة مثل: فريد الأطرش وأسمهان

ونور الهدى ووردة، إلى حبيبة في «العصفور». وإذا كانت السينما المصرية قد استقطبت هذه الشخصيات، فإنهم من ناحية أخرى وجدوا فيها أنفسهم.

وفي داخل أحداث بعض الأفلام تذكر البلدان العربية، أو يتم الانتقال إليها، الأمر الذي يثير مشاعر الوحدة أو الانتماء. وأغنية فريد الأطرش الذائعة «بساط الريح» التي قدمها في أحد أفلامه تعتبر مثالاً على ذلك.

وقد يؤخذ على التعبير عن الهوية القومية في الكثير من أفلام السينما المصرية أنه جاء شكلياً أو سطحياً ينحصر في أسباب تجارية بحتة، لكنه على كل حال لا يمكن إنكار أهمية وجوده ودلالته، كما لا يمكن إنكار دور هذه السينما في توجيه مشاعر ولغة العرب في الأقطار المختلفة. وإذا كانت هذه الأفلام قد استطاعت أن تنفذ إلى قلب المشاهد العربي بفضل هذه الاهتمامات وأسباب أخرى، فإنها من ناحية أخرى استطاعت (إلى جانب الإذاعة والأغنية) أن تجعل من لهجتها المحلية لهجة مفهومة في كل هذه الأقطار. وساهمت بذلك بدور فعال في خلق رابطة أساسية في ما بينها. وقد ساعد على ذلك بالطبع اقتراب هذه اللهجة من اللغة العربية الأم. وبفضل انتشارها ـ الذي تم من خلال أجيال عديدة ـ استطاع رجل الشارع العربي أن يتابع خُطب عبد الناصر السياسية، ويستجيب لقفشاته التي كان غالباً ما يستخدم فيها لهجة مصرية. وعندما انتقل العمال والفلاحون المصريون في السبعينيات إلى العمل في الأقطار العربية وجدوا من يفهم لهجتهم في كل مكان، إذ سبقتهم السينما إلى هناك. وهكذا نجد أن العلاقة القومية بين السينما المصرية والشعب العربي كانت علاقة تبادلية من التأثير والتأثر. ومع ظهور السينما في أقطار عربية أخرى، وعلى الأخص في ربع القرن الأخير، اتسعت حركة تبادل السينمائيين، وعلى الأخص انتقال المخرجين والممثلين المصريين إلى العمل في سينما الأقطار الأخرى. وقد تبدو هذه الظاهرة بعيدة من مسألة التعبير عن الهوية القومية. ولكن وجود هذه الهوية هو الذي سمح بظهورها على هذا النحو الذي لا يمكن أن يتم بين أي بلد وآخر بهذا القدر من الكثافة من دون وجود وحدة الهوية (في الستينيات انتقل حوالى عشرة من المخرجين المصريين إلى بيروت، وتم إنتاج مئة فيلم، كان ٥٤ فيلماً منها باللهجة المصرية)[٣].

(٣) جان الكسان، **السينما في الوطن العربي**، عالم المعرفة؛ ٥١ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٢)، ص ١٨١.

ثانياً: السينما في الأقطار العربية والتعبير عن الهوية القومية

ربما يبدو للبعض أن التعبير عن الهوية القومية في السينما العربية أمر غير واضح، وبخاصة وسط ركامات أفلام التسلية الكوزموبوليتانية (المصرية واللبنانية خاصة) التي تحاول أن تبعد عن كل ما يربطها بالواقع أو الاقتراب من مناقشة أية قضية جادة. غير أن النظرة المتأنية تكشف عن محاولات عديدة وغزيرة أيضاً داخل هذه السينما، حتى ليبدو أن الاتهام الموجه إليها عن قصورها في ارتباطها بنبض الإنسان العربي اتهام فيه الكثير من الظلم. والحق أن الاقتصار على التعبير المباشر عن الهوية العربية في شكلها العام من خلال قضاياها العامة، لا يمكن أن يكون مطلباً عادلاً من السينما العربية. فالواقع القطري يحول بين السينما وهذه الغاية، وهو واقع لا يمكن تجاهله أو القفز عليه. كما أن اهتمام السينما القطرية بمشاكل مجتمعها المحلي لا يمكن النظر إليه دائماً نظرة ريبة واتهام بالدعوة إلى القطرية والتمزق. ذلك أن الفيلم المنتمي إلى أرضه المحلية، والذي يعالج مشاكل مجتمعه المحلي، يمكن بقدر ما يملك من صدق المعالجة أن يكون في الوقت نفسه قومياً، طالما أن مفهومنا عن القومية لا يعني إلغاء الفروق الخاصة للمحليات. وطالما أن الفيلم لا يجعل من نظرته المحلية نقيضاً أو بديلاً من النظرة القومية، فهو بالفعل يسلك طريقه نحو بناء الشعور القومي والتعبير عن الهوية القومية. وكم نحن في حاجة ماسة إلى أفلام تتعمّق بصدق واقعها المحلي، لنتعرف بقدر العمق نفسه على هويتنا القومية في تنوعاتها وفي تماثلها. ومن دون هذه الأفلام لا يمكن أن نأمل في دور أكبر للسينما في التعبير عن الهوية القومية، وفي تدعيم هذه الهوية.

ومن خلال هذه النظرة يمكننا أن نتناول تجربة كل قطر من أقطارنا العربية المنتجة للأفلام، لنرى إلى أي مدى أسهمت هذه السينما في كل منها في التعبير عن هويتنا القومية، سواء على المستوى المحلي أو المستوى القومي العام. والمبحث الثالث محاولة لتقييم التجربة السينمائية في مصر من هذه الناحية.

ثالثاً: السينما في مصر وتجربتها المتشعبة في التعبير عن الهوية العربية

تملك التجربة المصرية في السينما أضخم تجربة عربية في هذا المجال (حوالى ٢٠٠٠ فيلم)، وتتعدد مظاهر التعبير فيها عن الهوية العربية. وهو ما تكشف عنه نوعيات الأفلام على المستويين؛ المستوى العربي العام، والمستوى العربي الخاص، ونعني

بالأخير الأفلام الخاصة بالإنسان العربي في مصر. ويمكن توضيح ذلك على النحو التالي:

١ ـ أفلام تتعلق بالتعبير عن الهوية القومية على المستوى العام

يمكن تصنيف هذه الأفلام إلى:

أ ـ أفلام إسلامية

إن الثقافة الإسلامية، أو الإسلام كثقافة، هو ما يمثل البعد الأساسي المطلق في تحديد ملامح الهوية العربية. ومن المسلّم به أن إبقاء اللغة العربية حيّة حتى الآن يرجع إلى أنها لغة القرآن. فقد حافظ عليها القرآن، كما حافظت هي على إحياء تعاليمه وسهولة استيعابها.

وتكاد تنعكس هذه الثقافة الإسلامية في كل الأفلام إلا ما ندر منها. حتى أفلام الساقطات والمنحرفين ـ وأكاد أقول على الأخص ـ وذلك من خلال ما تحمله من دعاوى أخلاقية وأقوال مأثورة، الأمر الذي لا يخلو منها أحد الأفلام. نذكر، على سبيل المثال، أحد الأفلام التي ما زالت أحداثه عالقة بذهن الجمهور، وبخاصة أنه حقق انتشاراً واسعاً، وهو فيلم العار الذي ازدحم بمقولات دينية، سواء على لسان الشخصية الرئيسية أو من خلال العرض نفسه. بينما الفيلم يدور حول شخصية مهرّب حشيش لا تنقصه الشهامة والإخلاص لأسرته والتديّن أيضاً على طريقته.

غير أن هناك من الأفلام ما يجعل من هذه الثقافة نفسها مادته المباشرة التي يستمد منها موضوعه. وتنقسم هذه الأفلام إلى أربعة أقسام[٤]:

(١) **أفلام دينية مباشرة**: ظهور الإسلام/ إخراج إبراهيم عز الدين ١٩٥١، انتصار الإسلام/ إخراج أحمد الطوخي ١٩٥٧، هجرة الرسول/ إبراهيم عمارة ١٩٦٤، فجر الإسلام/ صلاح أبو سيف ١٩٧١.

(٢) **أفلام عن شخصيات إسلامية**: بلال مؤذن الرسول/ أحمد الطوخي ١٩٥٣، السيد البدوي/ بهاء الدين شرف ١٩٥٣، خالد بن الوليد/ حسين صدقي ١٩٥٨، شهيدة

---

(٤) استعنتُ في تحديد الأفلام وسنوات إنتاجها على: **بانوراما السينما المصرية، ١٩٢٧ ـ ١٩٨٢** (القاهرة: صندوق دعم السينما، ١٩٨٣)؛ **دليل الأفلام المصرية**، سلسلة كتب (القاهرة: المركز الكاثوليكي المصري للسينما والتلفزيون، ١٩٦٣)، ودليل **السينما** (المركز القومي للثقافة السينمائية).

الحب الإلهي/ عباس كامل ١٩٦١، رابعة العدوية/ نيازي مصطفى ١٩٦٣، الشيماء أخت الرسول/ حسام الدين مصطفى ١٩٧٢.

(٣) أفلام تتناول التاريخ العربي الإسلامي أو شخصيات عربية إسلامية: شجرة الدر/ أحمد جلال ١٩٣٥، صلاح الدين الأيوبي/ إبراهيم لاما ١٩٤١، فتح مصر/ فؤاد الجزايرلي ١٩٤٨، واإسلاماه/ أندرو مارتون ١٩٦١، الناصر صلاح الدين/ يوسف شاهين ١٩٦٣، فارس بني حمدان/ نيازي مصطفى ١٩٦٦.

(٤) أفلام تتناول قيماً دينية: وهو ما لا يمكن حصره، حيث يقتضي الأمر الاطلاع على كل الأفلام، ولكن يكفينا أن نشير إلى بعض الأفلام التي تؤكد تناول هذه القيم، كما تعلن عنه عناوينها وحدها مثل: وخز الضمير/ إخراج إبراهيم لاما ١٩٣١، كفّري عن خطيئتك/ إخراج عزيزة أمير ١٩٣٣، الزلّة الكبرى/ إبراهيم عمارة ١٩٤٥، الدنيا بخير/ حلمي رفلة ١٩٤٦، الخطيئة/ إخراج إبراهيم عمارة ١٩٤٦، ملاك الرحمة/ إخراج يوسف وهبي ١٩٤٦، ضربة القدر/ إخراج يوسف وهبي ١٩٤٧، نور من السماء/ حسين حلمي ١٩٤٧، عدل السماء/ أحمد كامل مرسي ١٩٤٨، قسمة ونصيب/ محمود ذو الفقار ١٩٥٠، الصبر جميل/ نيازي مصطفى ١٩٥١، لك يوم يا ظالم/ صلاح أبو سيف ١٩٥١، الإيمان/ أحمد بدرخان ١٩٥٢، ليلة القدر/ حسين صدقي ١٩٥٢، غضب الوالدين/ حسن الإمام ١٩٥٢، السماء لا تنام/ إبراهيم عمارة ١٩٥٢، آمنت بالله/ محمود ذو الفقار ١٩٥٢، المقدر والمكتوب/ عباس كامل ١٩٥٣، مكتوب على الجبين/ إبراهيم عمارة ١٩٥٣، بيت الطاعة/ يوسف وهبي ١٩٥٣، المال والبنون/ إبراهيم عمارة ١٩٥٤، خليك مع الله/ حلمي رفلة ١٩٥٤، الشيخ حسن/ حسين صدقي ١٩٥٤، الله معنا/ أحمد بدرخان ١٩٥٥، موعد مع إبليس/ كامل التلمساني ١٩٥٥، ضحكات القدر/ إلهامي حسن ١٩٥٥، معجزة السماء/ عاطف سالم ١٩٥٦، دعوة المظلوم/ كامل الحفناوي ١٩٥٦، رحمة من السماء/ عباس كامل ١٩٥٨، توبة/ محمود ذو الفقار ١٩٥٨، الله أكبر/ إبراهيم السيد ١٩٥٩، رسالة إلى الله/ كمال عطية ١٩٦١، طريق الشيطان/ كمال عطية ١٩٦٣، الراهبة/ حسن الإمام ١٩٦٥، قنديل أم هاشم/ كمال عطية ١٩٦٨، يا رب توبة/ علي رضا ١٩٧٥، وبالوالدين إحساناً/ حسن الإمام ١٩٧٦، يمهل ولا يهمل/ حسن حافظ ١٩٧٩، الجنة تحت قدميها/ حسن الإمام ١٩٧٩.

ولا شك في أن هذا الاهتمام الواضح للسينما في مصر بمعالجة هذه الموضوعات إنما يأتي استجابة لاتجاهات الجمهور في مصر، كما يأتي استجابة للجمهور في باقي

الأقطار العربية التي تمدها بمصدر دخل أساسي كان يمثل إلى عهد قريب أكثر من ٥٠ بالمئة من دخل الفيلم.

غير أن هذه الأفلام، وإن استغلت اتجاهات الجماهير الدينية وتأصّل الثقافة الإسلامية لديهم، إلا أنها لم تستطع في أغلبيتها الساحقة توظيف المفاهيم الإيجابية لهذه الثقافة في تدعيم وجودها، بحلّ مشاكلها والسيطرة على مقدّراتها، حيث إن المفاهيم المسيطرة فيها تتمثل بـ: الاتكالية والاستسلام والإيمان بالحظ والصدفة وتحطيم الاتجاه العقلاني، وكلها من المفاهيم المنحرفة التي تسربت إلى هذه الثقافة في مراحل التخلّف والانحدار، في مقابل مفاهيم العقلانية والإيمان بالقدرة على التغيير **﴿إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم﴾**[٥]. و«المكتوب» هنا غالباً ما يكون بالمعنى السلبي له، بينما يمكن أن يؤخذ بمعنى إيجابي على نحو ما تم طرحه في **أبناء الصمت** من خلال شخصية «شلبي» الفلاح المنوفي المؤمن بـ «المكتوب».

وتقتصر هذه الأفلام دائماً على الموعظة الأخلاقية التي تأتي حلاً للمشكلة، من دون محاولة لتحليل الواقع والكشف عن أسبابها الحقيقية من داخله، الأمر الذي يجعل الموعظة حلاً خادعاً وظيفته مجرد التسكين النفسي ودغدغة المشاعر الدينية والأخلاقية العميقة لدى الجمهور.

والغريب أن كثيراً من هذه الأفلام التي ترفع شعار القيم الدينية لا تتورّع عن تضمين بعض مشاهد الانحلال الخلقي والمشاهد الجنسية الصريحة، الأمر الذي يتعارض أساساً مع ما تدّعيه من قيم.

أما الأفلام التي استمدّت موضوعها من التاريخ العربي أو الشخصيات العربية، فلم يستملها من هذا التاريخ غير الملابس الغريبة والديكورات الضخمة والجانب الأسطوري المشاع عنها من خلال حكايات **ألف ليلة وليلة** ومفاهيم الغرب، فامتلأت بمشاهد المغامرات والمؤامرات ودسائس الحريم. وذلك فضلاً عن ركاكة المعالجة والتقليد المباشر للأسلوب الأمريكي في المطاردات.

يُستثنى من هذه المجموعة بشكل فريد الناصر صلاح الدين/ يوسف شاهين ١٩٦٣، الذي يستحق التوقف عنده لإبراز أهميته كتجربة رائدة في التعبير عن قضية القومية العربية في جوهرها. وهو ما يتم تناوله في ما بعد.

---

(٥) القرآن الكريم، «سورة الرعد،» الآية ١١.

وإن كانت الأفلام التي تتعلق بالتاريخ الديني والشخصيات الإسلامية أوفر حظاً من ناحية مراعاة الدقة التاريخية ـ نسبياً ـ خوفاً من الاتهام الديني بالتحريف، إلا أنها في أفضل نماذجها لا تتجاوز العرض المدرسي الساذج للأحداث، الذي قد يعرّف المشاهد ببعض الحقائق التاريخية، لكنه لا يربطها بالواقع المعاصر، الأمر الذي يعزلها عن الجمهور، ويجعلها غريبة عليه، وتفقد تبرير اختيارها للعرض الآن.

والسؤال الذي طرحه توفيق الحكيم ـ تعليقاً على النشاط الديني الملحوظ أخيراً ـ يصلح لأن نذكره هنا: «ما هو المقصود من ذلك؟ هل هو التعريف بدين الإسلام. وهو موجود منذ ألف وأربعمئة سنة؟ أو هي رؤية جديدة لمعاني الإسلام ومراميه يطلع بها بدر هذا الدين على العالم، وهو على مشارف عام ٢٠٠٠؟ كيف تكون الدعوة؟ هل تكون مثل الدعوة التي كان النبي الكريم يدعو بها إلى الله تعالى في عهد «الوثنية» التي كانت تحيط بالدين السماوي؟.. ولكن العالم اليوم تغيّر، واختفت الوثنية من العالم الأوروبي والعربي»[٦].

ومع ذلك، فإن فكرة الوثنية وتحطيم الأوثان فكرة واردة في معالجة معظم هذه الأفلام الدينية. وليس هناك ما يمنع من معالجتها بمفهوم جديد مشحون بإسقاطاته على الواقع المعاصر. وما أكثر مظاهر الوثنية المعاصرة التي يمكن الإسقاط عليها. غير أن هذه الأفلام لا تفعل ذلك، وهي باقتصارها على العرض التقليدي لهذه الفكرة تبدو متخلّفة عن عصرها وغير نافعة، بل وتجعل الدين نفسه شيئاً منفصلاً عن الحياة.

ما الجديد؟ لماذا الإسلام الآن؟ أو لماذا هذا الموضوع الإسلامي على وجه التحديد الآن؟ هذا هو السؤال الذي يجب أن يطرحه على نفسه كل من يقدم على عمل فيلم ديني، إذا أراد أن يكون عمله إضافة حقيقية لتطوير هذا المجتمع، وتدعيم هذا البعد الأساسي من أبعاد هوية الإنسان في هذا المجتمع.

ب ـ أفلام ترتبط بالسمات العربية

هي الأفلام التي تتجاوز موضوعاتها اهتمام أبناء القطر العربي الواحد، كما أنها لا تخصّ قطراً منها دون آخر، حيث تمثل سمات عامة تنتسب إلى الثقافة العامة لكل الأقطار أو بعضها على الأقل، وتتمثل بـ:

---

(٦) توفيق الحكيم، في: الأهرام (القاهرة)، ٩/ ٤/ ١٩٨٥.

(١) **أفلام مستمدة من التراث الثقافي العربي**، مثل: جحا وأبو نواس/ مانويل ديمانس ١٩٣٢، علي بابا والأربعين حرامي/ توجو مزراحي ١٩٤٢، عنتر وعبلة/ نيازي مصطفى ١٩٤٥، شهرزاد/ فؤاد الجزايرلي ١٩٤٦، خاتم سليمان/ حسن رمزي ١٩٤٧، جحا والسبع بنات/ فؤاد الجزايرلي ١٩٤٧، أبو زيد الهلالي/ عز الدين ذو الفقار ١٩٤٧، الزناتي خليفة/ حسين حلمي ١٩٤٨، مغامرات عنتر وعبلة/ صلاح ابو سيف ١٩٤٨، خضرة والسندباد/ السيد زيادة ١٩٥١، مسمار جحا/ إبراهيم حمادة ١٩٥٢، حلاق بغداد/ حسين فوزي ١٩٥٤، قيس وليلى/ أحمد ضياء الدين ١٩٦٠، عنتر بن شداد/ نيازي مصطفى ١٩٦١، ألف ليلة وليلة/ حسن الإمام ١٩٦٤.

(٢) **أفلام بدوية**: وهي مجموعة من الأفلام تدور أحداثها في جو بدوي. اهتمت السينما المصرية بها مع بداية خطواتها الأولى، حتى إن الأفلام التسعة التي أنتجتها بين عامي ١٩٢٧ و١٩٣٠ كان ثلاثة منها تدور حول حياة البدو والتقاليد البدوية، وعندما اكتشف نيازي مصطفى إقبال الجمهور العربي عليها مع أول أعماله بها، أخرج عدداً منها، وقامت زوجته «كوكا» ببطولتها.

وربما ترجع الشعبية العربية لهذه الأفلام إلى الجذور البدوية المتأصلة في الوطن العربي، ووجود البدو والبداوة حتى الآن في كل الأقطار العربية، وإن اختلفت النسب فيها.

جدير بالذكر أن اللهجة التي تتكلمها الشخصيات في هذه الأفلام ليست بدوية تماماً، وإنما هي مصرية بلكنة بدوية، مع تطعيمها ببعض الألفاظ البدوية، وذلك ما يجعلها مفهومة للمشاهد العربي في مختلف الأقطار، سواء كان بدوياً أو غير بدوي. ومنها: قبلة في الصحراء وفاجعة فوق الهرم/ إبراهيم لاما ١٩٢٨، غادة الصحراء/ وداد عرفي ١٩٢٩، رابحة/ نيازي مصطفى ١٩٤٣، ليلى البدوية/ بهيجة حافظ ١٩٤٤، راوية/ نيازي مصطفى ١٩٤٦، غرام بدوية/ فؤاد الجزايرلي ١٩٤٦، البدوية الحسناء/ إبراهيم لاما ١٩٤٧، ليلى العامرية/ نيازي مصطفى ١٩٤٨، بنت البادية/ إبراهيم عمارة ١٩٥٨، سمراء سيناء/ نيازي مصطفى ١٩٥٩، البدوية العاشقة/ نيازي مصطفى ١٩٦٣.

(٣) **أفلام أخرى**، منها ما يستوحي الجو العربي التاريخي، مثل: وداد/ فرانز كرامب ١٩٣٦، دنانير/ أحمد بدرخان ١٩٤٠، سلامة/ توجو مزراحي ١٩٤٥، وثلاثتها بطولة (أم كلثوم)، ومنها ما يرتبط ببلد عربي آخر غير مصر، مثل: بحبح في بغداد/

حسين فوزي ١٩٤٢، قبلة في لبنان/ أحمد بدرخان ١٩٤٥، لبناني في الجامعة/ حسين فوزي ١٩٤٧، القاهرة بغداد/ أحمد بدرخان ١٩٤٧، مصري في لبنان/ محمد عبد الجواد ١٩٥٢، جميلة/ يوسف شاهين ١٩٥٨، ثورة اليمن/ عاطف سالم ١٩٦٦.

وإذا كان لهذه الأفلام ـ بوجه عام ـ فضل التوجه إلى الوطن العربي كوحدة، إلا أن هذا التوجه ظل شكلياً على السطح مجرد حلية أو حيلة لتقديم أفلام التسلية الاستهلاكية، من دون أدنى محاولة للتعريف بهذا الإنسان العربي، أو تأصيل ثقافته، أو التنوير بالواقع المعيش، حيث ظلت حبيسة قصص الحب والميلودراما الاجتماعية أو المغامرات أو الاستعراضات الغنائية الفقيرة نفسها (بغضّ النظر عن توافر بعض العناصر النادرة، مثل صوت أم كلثوم على وجه الخصوص). ومن ثم ظل تعبيرها عن الهوية العربية محدوداً، فضلاً عن عدم قدرتها على تدعيم القيم الإيجابية لهذه الهوية.

ولكن مهما يكن من أمر، فالمسألة ليست إدانة لجهود شاركت فيها أجيال. ولكنها دعوة إلى تأمل أوجه القصور في هذه الجهود على أمل تدبّر المستقبل. ومما يجب أن يذكر من فضل لهذه الأفلام في توجهها العربي، ما تثيره في الذهن من أسئلة بالضرورة (أبسطها ما يمكن أن يدور حول وجود البدو والبداوة في حياتنا).

ولا بد من الإشارة إلى ما تثيره في الذهن من ارتباط بتراثنا الثقافي، مثل الأفلام التي دارت حول قصص **ألف ليلة وليلة**، وقصص البطولة العربية كما في مجموعة الأفلام التي تناولت عنترة و«أبو زيد الهلالي»، ويبرز منها على وجه الخصوص فيلم مغامرات عنتر وعبلة، إخراج صلاح أبو سيف عام ١٩٤٨ الذي ارتفع إلى مستوى إثارة فكرة الوحدة العربية باعتبارها السبيل إلى النصر على العدو الخارجي.

ومن الأفلام التي تستحق التنويه أيضاً والاستثناء فيلما «جميلة» و«ثورة اليمن». فالفيلم **الأول** رغم ما يؤخذ عليه من البعد من جوهر قضية الثورة الجزائرية، والاقتصار على تكريس البطولة الفردية ـ ويرى البعض أنه «ركّز على السمات البوليسية والعاطفية من دون أن يقف طويلاً عند البعد السياسي»(٧) ـ إلا أنه نجح في عرض نضال المجاهدة الجزائرية جميلة بوحريد، وما تعرّضت له من تعذيب بشع ومحاكمة غير عادلة قضت عليها بالإعدام، الأمر الذي أثار الرأي العام العالمي، وجرى الضغط لتخفيف الحكم. واستطاع الفيلم بذلك أن يثير مشاعر العربي بالانتماء، والفخر بهذه البطولة النموذج،

---

(٧) إبراهيم العريس، **رحلة في السينما العربية**، السلسلة السينمائية، ط ٢ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٩)، ص ٧٧.

فضلاً عن أهمية الفيلم من ناحية إثارة التعاطف العالمي نحو القضية الجزائرية العامة التي لم تكن قد حسمت بعد.

أما الفيلم **الثاني** «ثورة اليمن»، فقد جاء بناء على تكليف رسمي من الدولة، وأنتجه القطاع العام، واستطاع أن يحقق الهدف من إنتاجه، وهو التعريف بوضع اليمن المتردّي وما يعانيه من تخلّف وتسلط، الأمر الذي يكشف عن أسباب الثورة التي أطاحت الإمام.

ج ـ أفلام الحروب الخمسة

ونعني بها الأفلام التي تتعلق بالحروب العربية ـ الإسرائيلية، وهي على التوالي: الحرب العربية ـ الإسرائيلية ١٩٤٨، وحرب العدوان الثلاثي ١٩٥٦، وحرب النكسة ١٩٦٧، وحرب الاستنزاف، وحرب أكتوبر ١٩٧٣. وقد كانت هذه الحروب، وما زالت، تمثل رصيداً مهماً من الموضوعات القومية التي يجب أن تعالجها السينما بما تكشف عنه من خطورة لوجود عدو مشترك يهدد الوجود العربي كله ويمزّقه. ولا شك في أن الفيلم الذي يتناول هذه الأحداث، أو حتى يقترب منها، يثير في حدّ ذاته المشاعر الوطنية والقومية معاً. غير أن المعالجة التي تم بها تناول هذه الأحداث الخطيرة على وجودنا، وعلى هويتنا القومية، لم ترتفع أبداً إلى مستوى هذه الأحداث، وإن تدنى البعض منها إلى حدّ تشويه الواقع التاريخي، وتشويه صورة الإنسان المصري، إلا أننا لن نعدم وجود بعض المحاولات الجادة التي تضيء بعض الجوانب الجديرة بالاعتبار في فهم القضية، وفي تحديد هويتنا القومية، وإن ظلت في حدودها الجزئية، كما يتبيّن لنا من الأفلام التالية:

(١) **أفلام الحرب العربية ـ الإسرائيلية ١٩٤٨**: من الملاحظ أن الأفلام التي تناولت الحرب الأولى، قد فرضت عليها هذه الحرب بعداً عربياً، حيث دارت المعركة في فلسطين التي اعتبرتها هذه الأفلام أرضاً عربية من دون أن تضع حدوداً بينها وبين مصر، التي هي أرض عربية أيضاً. فالجندي المصري يدافع عن فلسطين في هذه الأفلام كما لو كانت جزءاً من مصر. ولكن رغم ما تحمله هذه النظرة من توجه عربي، إلا أنها ترفع عن أرض فلسطين المغتصبة خصوصية وضعها، وتحرمنا مناقشة قضيتها وعلاقتها بقضيتنا القومية العامة.

ويمكن حصر هذه الأفلام في ما يلي: فتاة فلسطين/ محمود ذو الفقار ١٩٤٨، نادية/ فطين عبد الوهاب ١٩٤٩، أرض الأبطال/ نيازي مصطفى، الله معنا/ أحمد

بدرخان ١٩٥٥، وداع في الفجر/ حسن الإمام ١٩٥٦، أرض السلام/ كمال الشيخ ١٩٥٧، من أحب؟/ ماجدة ١٩٦٥.

وكل هذه المجموعة، في ما عد «أرض السلام»، تكتفي برصد بعض ردود الأفعال لهذه الحرب مع اختلاف وجهات النظر، من خلال قصص حب تدور في القاهرة. وإن كان يحسب للفيلم الأول منها «الربط المبدئي بين فلسطين ومصر، والتأكيد على مصيرهما المشترك»(٨) من خلال قصة الحب التي تجمع بين سلمى المهاجرة من فلسطين وابن عمها ضابط الطيران المصري، وذلك بالإضافة إلى ما تتضمنه من أناشيد وطنية، ومنها النشيد القومي الذي ظل يتردّد حتى معاهدة كامب ديفيد، ومطلعه: «يا مجاهد في سبيل الله...».

ويبقى لفيلم «نادية» دلالته الإيحائية الزاهية باستشهاد ابن الأسرة المصرية الفقيرة وثمرة كفاحها من أجل قضية فلسطين»(٩). ويكشف فيلم «الله معنا» عن بعض أوجه العلاقة بين ما حدث في حرب ١٩٤٨ وثورة ١٩٥٢ بالتعرض لقضية الأسلحة الفاسدة، وإن كان يؤخذ عليه حصر الهزيمة في هذا السبب الداخلي وحده. والحق أن كل أفلامنا المصرية ـ في أحسن مستوياتها ـ التي تناولت هذا الصراع في أية مرحلة من مراحله، استغرقتها أسباب الفساد الداخلي وحده في تفسير الهزائم المتتالية من دون الربط بين قوى الفساد والقوى الاستعمارية الخارجية، الأمر الذي أفقد القضية مناقشة أبعادها العالمية تماماً.

ويعتبر فيلم «أرض السلام» أهم هذه المجموعة وأنضجها، فهو الوحيد بينها الذي يدور على أرض فلسطينية، ويختار منها بقايا دير ياسين التي تعرّضت للمجزرة الشهيرة، فيعبّر عن الحلم الذي لم يتحقق بالانتقام لهذه المجزرة.

ويقدم لنا النموذج من خلال تعاون أهل القرية الفلسطينية مع الفدائي المصري الذي فقد بقية مجموعته، وهو في طريقه للقيام بمهمة تدمير مستودعات وقود للعدو.

والفيلم إذ يبرز شراسة العدو وعدوانيته، يقدم الإنسان الفلسطيني باعتباره صاحب أرض وقضية. والتأثير النهائي للفيلم يتمثل بـ «تقديم صورة ناصعة للشخصية الفلسطينية

---

(٨) كمال رمزي، «حرب ٤٨ في السينما المصرية،» **قضايا عربية** (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٠)، ص ١٦٧.
(٩) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

المناضلة، والمرأة الفلسطينية، والتآخي العربي بين المصري والفلسطيني، والتعاون ضد العدو المشترك... ويؤكد توصيل رسالته ارتفاع مستواه الفني في العرض»[١٠].

(٢) أفلام حرب العدوان الثلاثي ١٩٥٦: ويمكن حصرها في ما يلي: بور سعيد/ عز الدين ذو الفقار ١٩٥٧، سجن أبو زعبل/ نيازي مصطفى ١٩٥٧، سمرا سيناء/ نيازي مصطفى ١٩٥٩، نور الليل/ ريمون منصور ١٩٥٩، حب من نار/ حسن الإمام ١٩٥٨، عمالقة البحار/ سيد بدير ١٩٦٠، لا تطفئ الشمس/ صلاح أبو سيف ١٩٦١.

وكالعادة، استغلّ البعض هذا الحدث الكبير لتقديم قصصهم الصغيرة، بينما حاول البعض الآخر تقديم بعض القيم الإيجابية، مثل فيلم «بور سعيد» الذي يربط بين حربي ١٩٤٨ و١٩٥٦، فيكشف عن أطماع العدو التوسعية من خلال أسرتين تفرض عليهما المشاركة في الحرب الأخيرة، كما سبق أن استشهد أبو كل منهما في الحرب السابقة. والفيلم يقدم بطولة جماعية لرجل الشارع في صراعه العنيد ضد المستعمر الشرس، الذي اقتحم مدينته. ويتضمن الفيلم قصة حب رقيقة بين أبناء إحدى الأسرتين وفتاة من الأسرة الأخرى، ويتوقف مشروع زواجهما إلى أن تنتهي الحرب.

وإذا كان فيلم «عمالقة البحار» قد تناول واقعة حقيقية لها دلالتها القومية، وهي استشهاد البطل السوري جول جمال دفاعاً عن المياه المصرية، فالفيلم لم يستطع استغلال هذه الواقعة كما يجب، سواء على المستوى الفني أو المستوى السياسي، حيث استغرقته استعراضات التدريبات البحرية للأسطول، بشكل تقريري مطوّل. وإن كان المركز الكاثوليكي في تقييمه للفيلم، يلفت نظرنا إلى جانب له دلالته، حين يذهب إلى أن أجمل ما في الفيلم «وجه الممثلة نادية لطفي وهي واقفة أمام أيقونة السيدة العذراء تتوسل إليها أن تحمي خطيبها وتحلم أنها خارجة من الكنيسة على ذراع زوجها»[١١].

وفي «لا تطفئ الشمس» ينقذ الأسرة الكبيرة من التحلل وأفرادها من الانحراف، شعورهم بالانتماء إلى قضية كبيرة يشاركون فيها مع أحداث تأميم القناة، ثم العدوان الثلاثي. والنهاية السعيدة التي ينتهي بها الفيلم لا ترجع إلى انتصار الوطن فقط، ولكن أيضاً إلى «انتصار كل فرد على شعوره بالعجز والحيرة والضياع ...»[١٢].

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٦٥ ـ ١٧٩.

(١١) **دليل الأفلام المصرية، الكتاب ٣** (المركز الكاثوليكي المصري للسينما والتلفزيون)، ص ١٢٩.

(١٢) كمال رمزي، «حرب السويس في السينما العربية،» **شؤون عربية**، العددان ١٩ ـ ٢٠ (أيلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٨٢)، ص ٢٧٦.

(٣) **أفلام حرب النكسة ١٩٦٧**: وهي على التوالي بحسب عرضها: ثرثرة فوق النيل/ حسين كمال ١٩٧١، أغنية على الممر/ علي عبد الخالق ١٩٧٣، العصفور/ يوسف شاهين ١٩٧٤ (منع من العرض لمدة سنتين بعد إنتاجه)، الخوف/ سعيد مرزوق ١٩٧٣، الظلال في الجانب الآخر/ غالب شعث ١٩٧٥، إحنا بتوع الأتوبيس/ حسين كمال ١٩٧٨، وضاع حبي هناك/ علي عبد الخالق ١٩٨٢.

وإذا كان من الممكن الإشارة إلى جدّية المحاولة في فيلم «الظلال في الجانب الآخر» الذي يقدم دراسة لانعكاس الهزيمة على ثلاثة من الشبان تختلف اتجاهاتهم، **فأهم ما في هذه المجموعة من أفلام تستحق التنويه فيلما «أغنية على الممر»** و«العصفور».

الفيلم الأول يمثل فكرة الصمود المطلق لمجموعة من الجنود الشبان يحتلون موقعاً مهماً، ويتعرضون لحصار العدو بعد أن انقطع عنهم الاتصال بقيادتهم التي انسحبت. والفيلم، رغم ضعف تنفيذه في أجزاء كثيرة، يقدم نموذجاً للبطولة في التمسك بالصمود، بغضّ النظر عن وجود أي أمل في النجاة.

كما يقدم دراسة اجتماعية لشخصياته من خلال التعرّض لحياة كل منهم الخاصة: الفلاح، والفنان، والموظف، والعامل.

أما «العصفور»، فيعود بنا إلى الوراء قليلاً، قبل النكسة. ويتجه إلى الداخل باحثاً عن أسباب الهزيمة في ما يراه من فساد في المجتمع وأجهزة الدولة.

وينتهي الفيلم بواحد من أقوى المشاهد السينمائية الوطنية تأثيراً، وهو المشهد الذي يصوّر صدمة الشعب بمفاجأة الهزيمة من خلال خطاب التنحّي لعبد الناصر، فخرج رافضاً الاستسلام ويطالب بالحرب. وعبّر الفيلم بذلك عن المعنى الصحيح لخروج الناس في الواقع بعد خطبة عبد الناصر. وقد جاء هذا المشهد في الفيلم تحريضياً بكل معنى الكلمة، الأمر الذي جعل السلطة تصادر الفيلم. ولم يعرض إلا بعد تحقيق النصر في حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣.

(٤) **أفلام حربي الاستنزاف وأكتوبر ١٩٧٣**: وهي على التوالي: الرصاصة لا تزال في جيبي/ حسام الدين مصطفى، الوفاء العظيم/ حلمي رفلة، بدور/ نادر جلال، أبناء الصمت/ محمد راضي، وكلها عام ١٩٧٤، والعمر لحظة/ محمد راضي ١٩٧٨.

من بين هذه المجموعة يقف «أبناء الصمت» وحده باعتباره «فيلم يرد الاعتبار إلى حرب تشرين الأول/ أكتوبر في السينما المصرية»[١٣]، بينما امتهنها غيره.

يقدم الفيلم مجموعة من الجنود يضمها خندق واحد في مواجهة العدو على القناة، على غرار أغنية على الممر، ولكن على مستوى أكثر نضجاً في المعالجة والتنفيذ.

والفيلم ينقلنا ـ أيضاً ـ بين معاناة الشباب داخل الخندق في مرحلة حرب الاستنزاف ومعاناتهم في حياتهم الخاصة، كاشفاً عن مظاهر الفساد الداخلي في مقابل طهارة ووطنية هذه المجموعة، فضلاً عن روحهم المرحة التي استطاع المخرج عرضها بمهارة تحمل روح الفكاهة المصرية من دون الانزلاق في المبالغة أو الإسفاف.

والفيلم ينتهي بحرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣ التي يضعها في إطارها الصحيح، كنتيجة حتمية لصمود الشعب والجيش في مواجهة الهزيمة»[١٤].

د ـ الناصر صلاح الدين والفيلم القومي

في ما عدا بعض المحاولات الجزئية في بعض الأفلام، الأمر الذي يشير إلى أهمية الوحدة العربية، مثل مغامرات عنتر وعبلة/ صلاح أبو سيف ١٩٤٨، وبعض ما ذكر في أفلام الحرب العربية الإسرائيلية، نكاد لا نجد غير الناصر صلاح الدين/ يوسف شاهين ١٩٦٣ وحده، الفيلم الذي يطرح القضية القومية، ويجعل منها موضوعه الأساسي بشكل مطلق، مستمداً مادته من أخصب مراحل التاريخ العربي، لمناقشة هذه القضية، وتتمثل بكفاح سلطان مصر صلاح الدين الأيوبي في سبيل توحيد العرب ومحاربة الصليبيين، حتى تم له طردهم من القدس.

والفيلم لا يعيد التاريخ، ولكنه يستمد منه ما يصلح لمناقشة قضايا العصر وهمومه، وكان لهذه المرحلة التاريخية من أوجه التماثل والتشابه مع أوضاعنا المعاصرة ما يغري باستخدامها لمناقشة قضية القومية العربية، وجوهرها الوحدة. وقد استطاع الفيلم، بحق، أن يطرح هذه القضية، وما يتعلق بها من قيم بشكل واضح وقوي ومؤثر، الأمر الذي يجعل منه مثالاً نموذجياً للفيلم التاريخي والقومي معاً.

---

(١٣) سمير فريد، **حرب أكتوبر في السينما** (القاهرة: المركز القومي للسينما، ١٩٧٥)، ص ٤٢.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

«قوة العرب في وحدتهم ...» هي الفكرة التي يعلن عنها الفيلم في أول مشاهده عندما يخبرنا الناصر صلاح الدين بتوفيقه في جمع شمل العرب استعداداً لتحرير القدس والأرض العربية من الصليبيين. ويمكن قراءة كل أحداث الفيلم التالية بعد ذلك في ضوء هذه المقولة، لندرك مدى صدقها، بالنسبة إلى ما يجري، سواء داخل معسكر العرب من وحدة، أو داخل معسكر الصليبيين من تنازع الأطماع.

وتأتي خيانة والي عكا داخل المعسكر العربي بمثابة الاستثناء الذي يؤكد الصورة العامة، ويضفي عليها صدق الواقع بعيداً من السقوط في ادعاء المثالية المفرطة. كما أن الأطماع ليست هي محرك كل قادة الصليب ـ كما هو الحال بالنسبة إلى ريتشارد قلب الأسد وزوجته لويزا ـ الأمر الذي يبرئ الفيلم من النظرة العنصرية، ويميّزه مما عداه من الأفلام المماثلة في الغرب والشرق التي تبرز العدو في صورة الشرير على وجه الإطلاق، فيبدو برحابة نظرته الإنسانية أكثر عمقاً وأقوى إقناعاً.

والفيلم إذ يكشف عن الأطماع المادية للصليبيين في الشرق، يبتعد عن التفسير الديني للصراع الذي حاول أن يقدمه الغرب (ولا يزال) لإخفاء حقيقة الدوافع الاستعمارية.

ويرفع صلاح الدين شعار: «الدين لله والوطن للجميع»، وهو شعار عصري يتفق والمفهوم الذي يطرحه الفيلم عن الحرب، باعتبارها حرباً قومية طالب فيها العرب بحقهم في أرضهم المغتصبة. كما يكشف الشعار عن جانب مهم من الوحدة الوطنية، ومما يؤكده أيضاً أن يأتي على لسان القائد العربي المسيحي عيسى العوّام في حواره مع ريتشارد قلب الأسد. غير أن الاحتفاظ بحرفية الشعار يجعله مقحماً على التاريخ، وكان من الأفضل استخدام عبارة أخرى محايدة تحمل المعنى نفسه، فتؤدي الوظيفة نفسها من دون إقحام على التاريخ.

والفيلم في عمومه عبارة عن إسقاطات متبادلة بين الحاضر والماضي يربط بينهما بقوة، فيجعل التاريخ حياً في الحاضر، والحاضر يمتد بجذوره إلى الماضي، الأمر الذي يؤصل مفهوم الهوية القومية العربية، ويكشف عن قوانين الصراع بينها وبين القوة المعادية. وهو ما تؤكده المفاهيم التي يطرحها الفيلم والشعارات التي يرفعها وتعبّر عنه الأحداث، كما تعبّر عنه مواقف الحوار المركّزة. ونضرب مثلاً هذا الاقتباس من الحوار الذي يبدأه فيليب ملك فرنسا مع صلاح الدين:

« ـ إن كنت تريد أن توفر على نفسك القتال، فإليك شروطنا.

ـ في أي شريعة يحق للمغتصب أن يفرض شروطه على صاحب الدار؟ أنتم جئتم إلى بلادنا معتدين. فإن كنتم حريصين على السلام حقاً، فاخرجوا من بلادنا.

ـ معنى هذا أنك تعلن علينا الحرب.

ـ أنا أكره الحرب؛ وتعاليم الإسلام والمسيحية تلعن سفك الدماء. ولكن إذا كتب علينا القتال دفاعاً عن أرضنا، فلا حيلة لنا إلا الحرب.

ـ يمكن أن نقبل الصلح على أن ترد إلينا أورشليم وكل الإمارات الصليبية.

ـ ولماذا نتنازل عن وطننا العربي؟!

ـ خوفاً على بلادك من الدمار وسوء المصير، وحرصاً على حياتك أنت.

ـ إذن هي الحرب نخوضها دفاعاً عن الحق والعدل».

ومع ذلك، لا بد من أن نذكر ما يؤخذ على الفيلم من خضوعه للفكر الفردي الذي ساد المرحلة التاريخية التي تم فيها إنتاج الفيلم (ولا يزال). فالحل يأتي على يد زعيم مخلص قوي ذكي، أو عبقري أو ملهم. وهو الحل الذي يكشف لنا تاريخنا القريب عن قصوره. وفي ما عدا هذه الناحية (التي ربما يكون فيها أيضاً بعض الفائدة من خلال تقديم نموذج للقدوة) يحتفظ الفيلم بقيمته الرائدة في التعبير عن الهوية القومية العربية، وتنوير المشاهد ببعض قوانين الصراع القائمة، الأمر الذي يمد الفيلم بإمكانية استمراره في العطاء للأجيال التي جاءت من بعده، ولم يتجاوزه فيلم آخر في هذا المجال حتى الآن.

وما يجدر الإشارة إليه أن كل ما حققه الفيلم من قيم، ما كان له أن يحققه من دون ما يتميز به من لغة سينمائية معبّرة، وبناء درامي مؤثر، وارتفاع مستوى الأداء والتنفيذ عموماً.

٢ ـ أفلام تتعلق بالتعبير عن الهوية القومية على المستوى الخاص بالإنسان العربي في مصر

إذا كانت الأفلام المصرية السابقة ترتبط بشكل ما بالاتجاه العربي العام، على نحو ما أشرنا إليه في تنوعاتها المختلفة، فهناك من الأفلام المصرية ما يأخذ اتجاهاً محلياً، لكنه بما يثيره من شعور الانتماء يمثل تنوعاً خاصاً داخل الانتماء العربي العام. ويمكن أن نجمل هذه الأفلام في التنوّعات التالية:

أ ـ أفلام تتعلق بالتراث الشعبي

لقد اكتشف السينمائيون من البداية أهمة استخدام المأثور الشعبي لتقريب هذا الفن المستورد إلى أذهان الجمهور ونزع الغربة عنه، كما وجدوا فيه مادة جذابة وجاهزة، سواء من ناحية الشكل أو المضمون (الحِكم الشعبية والحكايات والأغاني والشخصيات، وخاصة النمطية منها: الفلاح والصعيدي).

غير أن استعانة الفيلم بالتراث الشعبي، لا يعني بالضرورة إضافة قيمة خاصة بالنسبة إلى التعبير عن الهوية، غير القيمة الشكلية، فالمهم هو طريقة توظيفها. فمن الأفلام ما ينجح في توظيفها لإثارة الوعي بالذات، كما فعل فيلم العزيمة/ كمال سليم ١٩٣٩، الذي استطاع ـ إلى جانب الأمانة في عرض الحارة وشخصياتها، واستيعاب عناصر غير قليلة من المأثور الشعبي ـ مناقشة الهموم السياسية التي تشغل بال الإنسان المصري وقتها، وقضاياه المحورية على مستوى الوعي القومي، مثل قضايا الاستقلال الاقتصادي، ودور العمل البنّاء، والتعليم الرشيد، ووضع المرأة وتحريرها(١٥).

أما فيلم عزيزة/ حسين فوزي ١٩٥٤، فقد اعتمد على الحارة، والكثير من القيم الشعبية أيضاً التي تحدد نوعية الصراع وأنماط شخصياته. وذلك بالإضافة إلى طريقة عرضه التي كانت في رأي الباحث عبد الحميد حواس، أكثر التصاقاً بالتراث الشعبي. لكنه لجأ إلى تهجينها بعناصر من النموذج الغربي للمومس الفاضلة والمطاردات والعراك الجسدي، والمواخير الباريسية وغوانيها، الأمر الذي أفقد الفيلم مصداقيته، وذلك فضلاً عما يرسبه من القيم والتصورات التي تلعب على الجانب المتخلّف من البشر، ومواطن الضعف فينا(١٦).

وبين هذين القطبين تقع غالبية أفلامنا المصرية في توظيفها للتراث الشعبي الذي لا يخلو فيلم ـ أو يكاد ـ من استخدام أحد عناصره، مثل المغني الشعبي، والمولد، والعرس، أو الطقس الشعبي في الريف أو في المدينة، أو عند البدو، أو شخصية نمطية لابن البلد أو الفلاح أو الصعيدي. وغالباً ما تستخدم هذه العناصر كديكور زخرفي أو بشكل كاريكاتيري يفقدها حقيقتها.

---

(١٥) عبد الحميد حواس، «السينما المصرية والثقافة الشعبية،» ورقة قدمت إلى: حلقة بحث حول الإنسان المصري على الشاشة الذي عُقِد في القاهرة في نيسان/ أبريل ١٩٨٤، ص ٨ ـ ٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١١.

وما يهمنا التنويه إليه هنا ـ بالتحديد ـ الأفلام التي اتخذت من المأثور الشعبي (المواويل) موضوعها الأساسي بشكل مباشر مثل: حسن ونعيمة/ هنري بركات ١٩٥٩، أدهم الشرقاوي/ حسام الدين مصطفى ١٩٦٤، شفيقة ومتولي/ علي بدرخان ١٩٧٨، المغنواتي/ سيد عيسى ١٩٨٣.

وإذا كان فيلم «حسن ونعيمة» قد نجح في عرض قصته الشعبية بأسلوب بسيط وإيقاع هادىء مناسب، وأداء مقنع، فالأمر على العكس من ذلك بالنسبة إلى كل من فيلمي «أدهم الشرقاوي»، و«المغنواتي». فالأول منهما ـ رغم تعديلاته المشروعة، التي حوّل بها الخارج على القانون (الذي يمجده النصّ الشعبي لشجاعته في الحصول على حق بالقوة من الحاكم الموالس) إلى زعيم وطني مناضل ضد المستعمر الإنكليزي وعملائه المحليين من الإقطاعيين ورجال الإدارة. إلا أنه «يتحرك على أرض ريف غريب... ولا يظهر هذا في معالم المكان فحسب، بل يظهر أيضاً في الملابس وتجمعات الناس والعلاقات بينهم»[١٧]، الأمر الذي ينطبق على فيلم «المغنواتي» أيضاً، المأخوذ عن منوال حسن ونعيمة نفسه، ويضاف إليه غرابة بعض زوايا الكاميرا وحركتها المحسوسة للمشاهد في لحظات كثيرة من الفيلم. ويحتار المشاهد في فهم مغزاها، أو يثير انتباهه على الأقل، الأمر الذي يزيد من عزلته عن المادة المعروضة بزيادة غرابتها عنه. وإذا كان الفيلم الأول يبدو متأثراً بالمدرسة الأمريكية في الحركة، فالفيلم الثاني يحمل بصمات المدرسة الروسية بوضوح. وليس العيب في التأثر، ولكنه في عدم هضم هذه العناصر الوافدة، الأمر الذي يكشف عن غرابتها ويفقد الفيلم هويته.

أما فيلم «شفيقة ومتولي»، فإنه رغم تعقيدات أحداثه وميلودراميتها، إلا أنه استطاع توظيف المأثور الشعبي في الكشف عن الضغوط التي يئن تحتها أبناء هذا الشعب (الاجتماعية والاقتصادية)، حتى أفقده قدرته على الرؤية الصحيحة لأوضاعه، فيعرف من هو ومن أعداؤه، وذلك من خلال أحداث تدور في زمن تاريخي قريب العهد ما زالت آثاره ممتدة في حياتنا، وهي فترة العهد الخديوي وطموحات حفر القناة التي عمل فيها الإنسان المصري بالسخرة. ويكشف الفيلم عن مدى تسلط الطبقة الحاكمة وانحلالها، بقدر ما يكشف عن مدى إهدار كرامة الإنسان في هذا النظام العبودي. وتأتي النهاية المأساوية بمقتل متولي برصاص أفندينا مليئة بكثير من الإيحاءات المعبّرة، فقد تم اغتياله وهو في طريقه إلى قتل أخته الضحية مثله، للتخلص من عار سقوطها، وقد أعمته التقاليد عن رؤية العدو الحقيقي لهما.

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

وجاء اغتياله برصاص أفندينا من قبيل الخطأ، حيث كان يقصد اغتيال شفيقة خوفاً من إفشاء سرّه الذي كشفتْه. فكانت هذه الإصابة صفعة قاتلة ربما يستحقها الجهلة، لكنها تظل صفعة ظالمة لإنسان عاش ومات مظلوماً. وإذا كان متولي قد مات من دون أن يفهم السر في كل هذا الظلم، فإن المشاهد بعد رؤية الفيلم يفهم الكثير عن طبيعة هذا المجتمع وقوانينه.

غير أن هذا الفيلم الذي استوحى موضوعه من التراث الشعبي قد يستغلق فهم الكثير من معانيه على المستوى الشعبي!

ب ـ أفلام الشخصيات الرائدة

وهي الأفلام التي تتناول إحدى الشخصيات البارزة التي قامت بدور واضح في تطوير المجتمع المعاصر على أي مستوى من مستوياته السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية أو الفنية. وإذا كانت أفلام التراث الشعبي تقدِّم لنا الشخصيات التي تمثل قاعدة المجتمع، فإن هذه الأفلام تقدم لنا شخصيات الذروة التي أفرزها هذا المجتمع وتمثل النماذج الرائدة، الأمر الذي يثير بقوة مشاعر الانتماء والاعتزاز.

ورغم أن الشعب العربي في مصر أفرز العديد من هذه الشخصيات الرائدة في مختلف المجالات، وكان لها ـ بالضرورة ـ من الصراعات الحادة مع القوى المناهضة ما يجعل منها موضوعات مليئة بالحيوية والجاذبية لمتطلبات الفيلم الدرامية. غير أن السينما في مصر ظلت بعيدة من تناولها، إلا في ما ندر من محاولات يمكن حصرها في مصطفى كامل/ أحمد بدرخان ١٩٥٢، وسيد درويش/ أحمد بدرخان ١٩٦٦، وقاهر الظلام/ عاطف سالم ١٩٧٩.

وإذا كانت قصة الكفاح الوطني للزعيم مصطفى كامل في الفيلم الأول تأتي على لسان تلميذه الأستاذ مجاهد، من خلال درس يلقيه على تلاميذه، فإن استشهاد هذا المدرّس في ثورة ١٩١٩ يربط بين الثورتين، ويجعل سيرته أمانة بين يدي تلاميذه الذين لا بد من أن يقتدوا به ويواصلوا طريق الكفاح. ومن هذه الناحية يحمل الفيلم طابعاً تربوياً واضحاً.

والفيلم يكشف عن صلابة الزعيم في مواقفه النضالية ضد المستعمر، وبخاصة في مواجهة الحاكم البريطاني اللورد كرومر، وإثارة الرأي العام العالمي ضد جريمته في دنشواي، غير أن الفيلم ظل حبيس عرضه التعليمي التقريري، ولم يرتفع إلى مستوى العمل الدرامي المثير.

أما فيلم «سيد درويش» للمخرج نفسه، فقد وقع في مزيد من السرد التقريري. ونظراً إلى أنه حاول استعراض حياة الفنان من بدايتها حتى نهايتها، فقد ازدحم الفيلم بالأحداث حتى بدت مشاهده أشبه بمشاهد «الفوتومونتاج» التي تقتصر على إعلامنا ببعض الوقائع من دون معايشة المتفرج لها، وأفقد الفيلم التركيز على المحاور الأساسية في حياة الفنان.

وبينما استغرقت علاقته بعشيقته جليلة أكثر مما يجب في الفيلم ـ وهي علاقة مبتذلة لا تستحق التركيز ـ نجده يسقط أحداثاً أخرى أهم في التعرّف إلى مصادر ثقافته وأثر احتكاكه بكبار الفنانين والمثقفين عند انتقاله إلى القاهرة من أمثال: بديع خيري، ونجيب الريحاني، ومنيرة المهدية، وبيرم التونسي، وجورج أبيض، ومحمد تيمور[١٨].

وفي النهاية، يبدو الفيلم مجرد تعريف ببعض الأحداث التي مرت بحياة الفنان، من دون محاولة لتحليل هذه الأحداث والكشف عن علاقتها بعبقريته، الأمر الذي يساعدنا على فهم وتقدير هذه العبقرية التي نبعت منا، واستطاعت أن تعبّر عنا وتقدم لنا أحلى ما عبّرنا به عن أنفسنا من ألحان على المستوى العربي لا المصري وحده.. وما زالت تحيا بيننا حتى الآن.

ولعل فيلم «قاهر الظلام» عن صاحب **الأيام** عميد الأدب العربي طه حسين، كان أكثر جاذبية نوعاً، إلا أن علاقة طه حسين بالفتاة الفرنسية التي تزوّجها بعد ذلك، احتلت مركز الثقل، بحيث بدت عبقريته وكأنها من صنع هذه الفتاة، جرياً وراء المفهوم الشائع: وراء كل عظيم امرأة. وبدا هذا الشعار وكأنه الهدف الأساسي الذي يريد الفيلم إثباته، وقد أثبته بالفعل، ولكن على حساب إسقاط محاور أخرى كان من الممكن تفجيرها حول صراعاته الفكرية المهمة التي أثارها، الأمر الذي له امتدادات واضحة في حياتنا المعاصرة.

ج ـ الأفلام السياسية

وهي الأفلام التي جعلت من مشكلة الحرية والنظام السياسي موضوعها الأساسي، وتمثل نوعية حديثة من الأفلام على المستوى العالمي. ولعل نجاح فيلم «زد» الواسع هو الذي فتح الطريق أمام أصحابها، السياسيين منهم والتجار.

---

(١٨) انظر: سمير فريد، **العالم من عين الكاميرا** (القاهرة: دار الكاتب العربي، [د. ت.])، ص ٢٤ ـ ٣١.

والإعلان عن الموقف السياسي يعلن بحدّ ذاته عن الانتماء مع من؟ وضد من؟ وبالتالي، من أكون؟ ومن هذه الناحية، يبدو ارتباط كل فيلم سياسي بموضوع الهوية.

وقد ظهرت هذه النوعية في السينما المصرية في السبعينيات، وبغضّ النظر عن مستوياتها أو اتجاهاتها، فهي دليل قاطع على نضج النظرة إلى السينما، باعتبارها عاملاً مهماً من عوامل تشكيل الهوية، وتحديد مواقفها إزاء ما يجري من أحداث سياسية معاصرة، وبخاصة ما يتعلق بموضوع الحرية.

كان أول هذه الأفلام وأهمها في نظري هو زائر الفجر/ ممدوح شكري، الذي عرض عام ١٩٧٥، بعد فترة من المصادرة. ويحكي قصته من خلال وكيل النيابة الذي يصرّ على مواصلة التحقيق في موت نادية الشريف، رغم تقرير الطبيب الشرعي الذي يرجع موتها إلى هبوط في القلب. فنكتشف معه انتماءها إلى جماعة سرية تنتقد السلطة وتطالب بالتغيير الثوري، الأمر الذي يعرّضها لاضطهاد ومطاردة الأجهزة البوليسية، التي يبدو أنها انتهت بالفعل إلى قتلها. وهو ما يؤكده توقف التحقيق وحفظ القضية بناء على أمر من أحد المسؤولين الذين يمثلون السلطة العليا في البلد. وخلال هذا التحقيق الذي يجريه وكيل النيابة نكتشف معه أيضاً عدداً من الجرائم التي تحميها هذه القوى الكبرى، ومنها نشاط «نانا» التي تدير منزلاً للدعارة.

ويربط الفيلم بذلك بين كبت الحريات والاضطهاد السياسي من ناحية، ومظاهر الانحلال والفساد التي تحظى بالحماية من ناحية أخرى. كما يدين بقوة نظام الدولة البوليسية. والفيلم لا يشير بوضوح إلى عهد حكم معين، وإذا أشار ـ لأسباب رقابية ـ فإنه لا يعلق الإدانة برقبة هذا العهد وحده، حيث لا ينتهي الفيلم بحلّ المشكلة أو حتى الأمل في حلها. ومن هذه الناحية، يستمد الفيلم قيمته كأداة لإيقاظ الوعي والاستنفار ضد نظام الدولة البوليسية عامة، الأمر الذي فقدته الأفلام التالية التي تناولت الموضوع نفسه، فكالت الاتهامات من هذه الناحية للعهد السابق، ورأت في قدوم العهد التالي له حلاً للمشكلة، كما في فيلم الكرنك/ علي بدرخان ١٩٧٥، أو رأت في هزيمة ١٩٦٧ الأمل في الإنقاذ (هكذا!!) للتحرر من هذا النظام، وهو ما طرحه فيلم: إحنا بتوع الأتوبيس/ حسين كمال ١٩٧٩.

وإن برّئ فيلم وراء الشمس/ محمد راضي ١٩٧٨ من هذا القصور، وتماثل في توجهه مع الفيلم الأول «زائر الفجر»، فلم ينته بحل، واكتفى بفضح هذا النشاط البوليسي المقيت بين طلبة الجامعة الذين يلقى الكثير منهم الموت تحت وطأة التعذيب. والفيلم

يتخذ نقطة انطلاق أحداثه من اغتيال مدير السجن الحربي لأحد قادة حرب ١٩٦٧ لتصميمه على عقد محاكمة لمعرفة أسباب الهزيمة، فيربط الفيلم بذلك بين الهزيمة والاضطهاد السياسي.

د ـ أفلام الواقع الاجتماعي

تمثل هذه النوعية أهم ما قدمته تجربة السينما العربية في مصر من أفلام، وأكثرها عمقاً في التعريف بالمجتمع المصري، والكشف عن هوية الإنسان المصري فيه. وهي الأفلام التي تقوم على أساس من تحليل الواقع الاجتماعي بخلفياته الاقتصادية، وقد ارتبط بتقديمها عدد من المخرجين ممن يمثلون أكثر المخرجين وعياً، وأقدرهم على صياغة أفكارهم بلغة سينمائية تصل إلى أرفع مستوياتها العربية.

وفي ما عدا رائد الواقعية كمال سليم الذي قدم «العزيمة» عام ١٩٣٩، وكامل التلمساني الذي قدم «السوق السوداء» عام ١٩٤٦، نجد من قدم أكثر من عمل في هذا الاتجاه:

صلاح أبو سيف: الأسطى حسن/ ١٩٥١، الوحش/ ١٩٥٤، شباب امرأة/ ١٩٥٦، الفتوة/ ١٩٥٧، بداية ونهاية/ ١٩٦٠، القاهرة ٣٠/ ١٩٦٦.

يوسف شاهين: صراع في الوادي/ ١٩٥٣، باب الحديد/ ١٩٥٨، فجر يوم جديد/ ١٩٦٥، الأرض/ ١٩٦٩، العصفور/ ١٩٧٤، إسكندرية ليه؟ ١٩٧٩.

توفيق صالح: درب المهابيل/ ١٩٥٥، صراع الأبطال/ ١٩٦٢، المتمردون/ ١٩٦٨، يوميات نائب في الأرياف/ ١٩٦٩، السيد البلطي/ ١٩٦٩.

هنري بركات: دعاء الكروان/ ١٩٥٩، الحرم/ ١٩٦٥.

وتعتبر هذه الأفلام المذكورة قمة أعمال أصحابها، وكل أعمال توفيق صالح. وهي تمثل ما يمكن أن نطلق عليه ـ بحق ـ المدرسة المصرية، التي تتلمذ عليها أفضل مخرجي العرب في أقطارهم المختلفة. وهي فضلاً عما توفره من زاد ثقافي لكل من يرغب في المعرفة المتعمقة لواقعنا الاجتماعي، تعتبر إضافة حقيقية في مجال السينما على المستوى العالمي. وهو ما يمكن أن نلمسه بالإشارة إلى ثلاثة نماذج متنوعة منها على النحو التالي:

لقد استطاع صلاح أبو سيف في الفتوة أن يفضح بقوة، ولأول مرة على هذا المستوى من الوضوح، بشاعة قانون السوق حينما يترك حراً لاستغلال الأقوياء، ويكشف عن الأسباب الحقيقية لمعاناة الجماهير. والمهم أنه استطاع أن يجسم أفكاره في تفاصيل حيوية مستمدة من الواقع وبأسلوب فني قدير وجذاب وبسيط معاً.

والفيلم إذ يتابع صعود هريدي من القاع (وقد جاء القاهرة هارباً من فقر الصعيد) إلى قمة المجتمع، حيث يصبح ملك سوق الخضار، ماراً بصراعاته المختلفة، يأخذ بيدنا لنكتشف معه بالتدرج قوانين لعبة الاستغلال، وعلاقة السلطة الحاكمة بالمستغلين. ولعله كان بذلك أول فيلم يكشف عن هذه العلاقة. وربما على المستوى العالمي أيضاً.

ولا عجب أن نجد أن الأفلام التي ظهرت بعد ذلك مما يتناول صعود المستغلين الجدد من طالبي الثراء السريع في عهد الانفتاح لم تخرج عن الإطار العام الذي وضعه هذا الفيلم لها منذ أكثر من عشرين عاماً قبلها، مثل «أهل القمة والصعاليك»، كما يلقي الفيلم بظله على معظم ما أنتج من أفلام نقدية لما أطلق عليه سياسة الانفتاح الاقتصادي عامة.

غير أنه يبقى للفيلم ما يميّزه منها جميعاً حتى الآن، وهو نهايته المفتوحة، حيث يقبل فلاح جديد إلى السوق بالطريقة نفسها التي تم بها قدوم هريدي في أول الفيلم، والاستقبال الخشن نفسه بصفعة على قفاه، الأمر الذي يؤكد استمرار قانون الاستغلال، بغضّ النظر عن سقوط هريدي أو غيره، لأن السوق (الذي هو الحياة الاقتصادية والاجتماعية عامة) يفرز ملوكه الجدد، طالما ظل النظام العام للعمل هو نفسه.

وفي حديث لصلاح أبو سيف عن الفيلم يقول:

«التأكيد في النهاية على أن الدائرة ستدور.. يعني أن الاختيار والحل ليسا في تبديل الأشخاص، وإنما في تبديل نظام المجتمع كله»[١٩].

أما فيلم «الأرض» ليوسف شاهين، فإنه يقدم لنا واحدة من أقوى اللقطات في تاريخ السينما كله، وربما أقواها، تعبيراً عن الانتماء إلى الأرض. وهي اللقطة التي ينتهي بها الفيلم، وتصور يد الفلاح بعد أن قيدوا قدميه بأحد الخيول وبدأوا سحله، فتحرث أصابعه الأرض، وهو يقاوم السَّحْل. ثم تثبت الصورة على اليد مغروزة في الطين، تتشبث بالأرض في عصبية مستميتة. وترجع قوة هذه اللقطة إلى أنها تأتي ضمن السياق

(١٩) عادل حمودة، مترجم، **في صحة السينما المصرية** (القاهرة: مؤسسة روز اليوسف، ١٩٨٠).

الطبيعي للأحداث. ولكن حين يركّز الفنان على اليد وحدها ويفصلها عن غيرها في لقطة قريبة جداً على هذا النحو، يفجّر من الإيحاءات الرمزية ما تعجز عنه أية إمكانات أخرى في التعبير.

وإذا كان فيلم «الفتوة» يكشف عن قوانين الصراع في المدينة داخل نظام اجتماعي معين، ففيلم «الأرض» يكشف عنها في القرية داخل النظام نفسه القائم على الاستغلال.

ولكن الصراع هنا يأخذ أشكالاً مختلفة تماماً تفرضها طبيعة اختلاف الموضوع المتصارع عليه، كما يختلف أقطاب الصراع هنا عنهم في فيلم «الفتوة»، فبينما ركّز «الفتوة» على الصراع بين المستغلين الحيتان الصغيرة والكبيرة، تجد الصراع هنا في فيلم «الأرض» بين المستغلين وأصحاب الحق أنفسهم من الفلاحين الواقع عليهم الاستغلال.

والفيلم يجسّد لنا القرية المصرية بكل أبعادها وتفاصيلها المحلية التي تمنحها قوة الصدق والقدرة على الإقناع (الشخصيات والصراعات) على مختلف مستوياتها. فهناك الفلاح صاحب الفدادين القليلة، والفلاح الأجري (العام بالأجر) والتاجر البسيط ورجل الدين ومدرّس القرية... في جانب، والعمدة والباشا الإقطاعي في جانب آخر، ومعهما الحكومة التي تدافع عنهما بقوتها.

ولا يكتفي الفيلم بالكشف عن آليات الصراع بن المستغلين والمستَغلين، وإنما يكشف أيضاً ـ وهذا هو الأهم ـ عن آلياته بين المستغلين أنفسهم نتيجة لعدم الوعي، حيث تتناقض مصالحهم الشخصية، فتتغير مواقفهم بتغيّرها. وخلال ذلك يقدم الفيلم الكثير من مفاتيح الفهم والوعي، والكثير من الدروس المفيدة لأصحاب الحق. لقد أراد الفيلم ـ على حد قول الباحثة اريكا ريتشر ـ «أن يشعر الفلاحين بإمكانياتهم وإيقاظ وعيهم الذاتي ليأخذوا حقوقهم بأيديهم من دون الاعتماد على أي شخص آخر لا ينتمي إليهم»[٢٠].

ويقدم فيلم «صراع الأبطال» لتوفيق صالح، لأول مرة ـ ولم تتكرر حتى الآن ـ شخصية المثقف الإيجابي الذي يتسلح بالعزم والنوايا الطيبة لشفاء مرضى القرية. لكنه يكتشف بالتدريج من خلال تعامله مع الواقع أن علاج المرض وحده لا يؤدي إلى شيء، لأن المشكل الحقيقي يتمثل بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

التي تحكم القرية، وتفرض المرض والفقر والتخلف. ويؤدي تحليله للواقع إلى فرز أعدائه الحقيقيين، وعلى رأسهم الإقطاعي الذي يشتري من الجيش الإنكليزي الأطعمة المحفوظة الفاسدة ويبيعها للفلاحين، فيؤدي إلى انتشار الوباء بينهم. ويدخل الطبيب الشاب في صراع صريح مع الإقطاعي وقوى التخلّف التي تتمثل ببعض أتباع الباشا، كما تتمثل ببعض التقاليد والمفاهيم الخاطئة، ويستطيع في النهاية القضاء على المرض.

ورغم ما قد يؤخذ على الفيلم من ميلودرامية في الأحداث والوصول إلى الحل على يد بطل قوي بطريقة مثالية، إلا أنه يقدم تحليلاً صحيحاً للواقع وإشكاليته. كما أن هذه المآخذ كانت السبيل إلى تحقيق الشعبية للفيلم، حيث ترضي ذوق الجمهور. ويذكر توفيق صالح أنه لجأ إلى هذه المآخذ واعياً، لتحقيق هذه الشعبية، وهو يقول:

«ولكن بدلاً من الكلمات الخطابية الميلودرامية، وضعت الكلمات السياسية التي تتحدّث عن الاستعمار والجوع والفقر والإقطاع، وبهذا الأسلوب استطعت أن أصل إلى الجمهور العريض من دون أن أخون قناعاتي»[(٢١)].

والى جانب هذه الأفلام التي قدمها كبار المخرجين، وأرسوا بها قواعد مدرستهم، نجد ممن شاركوا في الاتجاه نفسه في أعمال رائدة من مخرجي الجيل السابق أيضاً: عاطف سالم في جعلوني مجرماً/ ١٩٥٤، وإحنا التلامذة/ ١٩٥٩؛ وحسين كمال في: البوسطجي/ ١٩٦٨؛ وكمال الشيخ في: الرجل الذي فقد ظله/ ١٩٦٨، وعلى من نطلق الرصاص؟/ ١٩٧٥؛ وشادي عبد السلام في: المومياء/ ١٩٦٩ وعرض عام ١٩٧٥.

ومما يؤكد أصالة هذا الاتجاه السينمائي في مصر، مواصلة الجيل الجديد من المخرجين تغذيته بأفضل أعمالهم، وهو ما يعبّر ـ من ناحية أخرى ـ عن مدى انشغال هذا الجيل بهموم مجتمعهم، كما يتمثل عند كل من:

علي بدرخان في: الحب الذي كان/ ١٩٧٣، وشفيقة ومتولي/ ١٩٧٨، وأهل القمة/ ١٩٨١؛ وسعيد مرزوق في: المذنبون/ ١٩٧٦؛ وأشرف فهمي في: ولا يزال التحقيق مستمراً/ ١٩٨٠؛ ومحمد عبد العزيز في: انتبهوا أيها السادة/ ١٩٨٠؛ وعلي عبد الخالق في: الحب وحده لا يكفي/ ١٩٨١، ومحمد راضي في: أمهات في

---

(٢١) حسان أبو غنيمة، **قاموس السينما الجادة** (دمشق: منشورات الاتحاد الوطني لطلبة العراق، [د. ت.])، ص ٣١.

المنفى/ ١٩٨١؛ ومحمد خان في: طائر على الطريق/ ١٩٨١، والحرّيف/ ١٩٨٣؛ وهشام أبو النصر في: قهوة الماوردي/ ١٩٨٢؛ وعاطف الطيب في: سواق الأتوبيس/ ١٩٨٣؛ ورأفت الميهي في: الأفوكاتو/ ١٩٨٤؛ وداود عبد السيد في: الصعاليك/ ١٩٨٥.

والملاحظ أنه في ما عدا الأفلام الخمسة التالية من هذه الأعمال، وهي: «الحب الذي كان»، و«شفيقة ومتولي»، و«طائر على الطريق»، و«الحرّيف»، و«الأفوكاتو»، تناول الباقي منها (٩ أفلام)، ما أطلق عليه سياسة الانفتاح الاقتصادي في السبعينيات، وكلها تنتقد بعنف هذه السياسة، وتكشف عن آثارها في انحراف القيم الاجتماعية.

وهي وان اتفقت جميعها في الربط بين الظروف الاقتصادية وتغيّر القيم، إلا أنه يؤخذ على بعضها طرح حلول يائسة تتمثل بالعنف الفردي، أو الاقتصار على طرح الحلول الأخلاقية.

خاتمة

يمكننا أن نخلص ـ مما سبق ـ إلى أن السينما في مصر استطاعت ـ من خلال اتجاهاتها المتنوعة ـ الإسهام في التعبير عن هويتها العربية، سواء على المستوى القومي العام، أو على المستوى الإقليمي الخاص، بنسب مختلفة من العمق على نحو ما بيّنا.

ولا شك في أن التجربة المصرية في هذا المجال، بحكم اتساعها على امتداد الزمن، وبحكم ضخامة إنتاجها نسبياً، استطاعت ـ بالفعل ـ أن تقدم عدداً لا بأس به من الأفلام الجادة، التي تعبّر بقدر من العمق عن الواقع الاجتماعي، وتكشف عن هويتها المصرية العربية. وقد أصبحت تمثل ـ بحق ـ جزءاً أصيلاً من الثقافة العربية. والدليل على ذلك صدق تحليلها من ناحية، وشعبيتها من ناحية أخرى.

إننا أمام أفلام مثل: «الفتوة»، و«الأرض»، و«بداية ونهاية»، و«درب المهابيل»، و«القاهرة ٣٠»، و«الحرام»... وغيرها، لا يمكن قبول الادعاء بأن هذا الفن لم يتم هضمه بعد. ولعل فيلم «العزيمة»/ ١٩٣٩ كان أول ما أعلن بوضوح عن هضم هذا الفن وتمثله جزءاً من ثقافتنا العربية.

ولا يقلل من قيمة هذا الرأي وجود العدد الأكبر من الأفلام مما لا قيمة له من هذه الناحية، لافتقاده التعبير عن هويتنا، لأن ما يوجد منها فيه ما يكفي لإثبات صحة ما ذهبنا إليه.

القسم الثالث

الهوية والعمارة

الفصل العشرون

الهوية والخصوصية في الفن والعمارة(*)

رفعة الجادرجي(**)

ـ ١ ـ

سأبدأ بتعريف لبعض المصطلحات، ومن ثم سأسطّر بعض مقوّمات المعاصرة التي لها تأثير مباشر في موضوعنا، قبل أن أنتقل إلى مسألة الهوية والخصوصية في الفن والمعمارة.

الاصطلاح **الأول** هو «التأصل». إن الدلالة المقصودة بهذا الاصطلاح تشير إلى ذلك المقوّم في الشيء، أو إلى جزء منه، يظهر كمقوم جزئي فيه، مع ظهور الشيء للوجود ككل؛ فمثلاً تطوّر خرطوم الفيل وظهر مع تطور كيان الفيل وظهوره إلى الوجود. كما أن دلالة التأصل تشير هنا إلى ضرورة وجود الشيء، أي لا بد من وجوده من أجل وجود كيان الكلّ، فمثلاً لا بد من وجود الأوكسجين كمقوّم في تكوين الماء. ففي ضوء هذا المفهوم، يصبح الأوكسجين متأصلاً في تكوين الماء. وهناك مثل آخر

(*) في الأصل نُشِرَ هذا البحث، في: المستقبل العربي، السنة ١٩، العدد ٢١٢ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٦)، ص ٢٣ ـ ٣٥. وهو أساساً محاضرة أُلقِيَت في نقابة المهندسين اللبنانيين بتاريخ ٢٠ حزيران/ يونيو ١٩٩٦.

(**) معمار من العراق.

يستعمل الكاتب ترجمات عربية، غير مألوفة الاستعمال عربياً حتى الآن، لبعض المصطلحات الأجنبية، وقد أبدى رغبة في الإبقاء عليها. ولذلك، فقد أشار المحرّر إلى المقابل العربي الشائع الاستعمال لبعض هذه المصطلحات ـ ضمن الهوامش، حرصاً على فهم هذه المصطلحات من قبل القارىء واستجابة لرغبة الكاتب (المحرّر).

قد يقربنا إلى بحثنا، وهو تطور جنس الإنسان وعلاقة هذا التطور مع الإنتاج. لقد كان تطور الإنسان حصيلة تفاعل ثلاثي جدلي متبادل بين الدماغ واليد وأداة الإنتاج، وفي المقابل هناك تفاعل جدلي آخر بين هذه الثلاثية كطرف، والبيئة الاجتماعية والطبيعية كطرف آخر، إذ تطورت اليد، وتطّور موقع الإبهام فيها، كما تطور الدماغ وتوسع، واستحدث الإنتاج وأصبح مركباً. تمَّ هذا في تفاعلات متبادلة، فكانت الحصيلة جنس الإنسان، كما هو عليه اليوم. فعندما نقول إن الإنتاج متأصل عند الإنسان، إنما نقصد بأن الإنتاج متداخل مع كيان الإنسان، الجسدي والنفسي، متداخل مع مكنات دماغه، وتكوين جسده.

فالمقوّم المتأصل في الشيء أو الظاهرة، إذاً، ينمو مع الظاهرة كمقوّم في نموها، ويكون مسبباً له. هدفنا من هذا الإسهاب في تعريف هذا الاصطلاح هو التأكيد أن الإنتاج بالنسبة إلى الجنس البشري، مقوّم متأصل في تكوينه، ومن دونه تزول مكنة البقاء للجنس البشري، ومن المفترض أن أي خلل يصيب هذا المقوم، يحدث خللاً في البقاء ذاته.

نرجع إلى مسألة أخرى تخص استعمال هذا الاصطلاح. لقد استعمل اصطلاح «أصالة» و«أصيل» في الآونة الأخيرة من قبل حركة الصحوة الإسلامية. جاءت دلالة هذا الاصطلاح بمفهوم يفترض أن هناك شيئاً سابقاً للحالة القائمة حالياً، أميز منها، وتنحدر هذه الحالة القائمة من سلالة أو مصدر سابق، كما تنحدر الفرس الحالية الجيدة من سلالة فرس كانت متميزة في ما مضى، أي أن الفرس التي نراها ترجع إلى سلالة معروفة ومتميّزة، أي سلالة أصيلة، ولذا فإنها تتميز من تلك التي سلالتها غير معروفة. إنه مفهوم صحراوي وقبلي، ومللي. وهو مفهوم كان قد استحدث لتحديد موقع الفرد نسبة إلى الآخر. وكان الغرض من ذلك هو التأكد من هوية الفرد عند الرجوع إلى سلالته، من أية قبيلة أو عائلة انحدر، بالطريقة نفسها التي كانت تتفاضل بها الخيول. ويقصد بـ «الأصالة» عند الحركات الأصولية، بأنه في مطلع نشوء الإسلام، كانت عند المحدثين، الصحابة، وبخاصة الخلفاء الراشدين، قيم وإدارة ومفاهيم مثالية، ولذا فإنها تؤلف مرجعاً يقتدى به في تكوين الحاضر. وليس هنا المكان لنقاش صحة تاريخية هذا الافتراض، ولا مكان نقد صواب أو خطأ اقتلاع الأحداث التاريخية من واقعية تاريخياتها، ولا مكان نقد ظروف تدوين هذه التاريخيات، ولا بحث مسبّبات تحويلها إلى إدلاجات[1] معاصرة.

---

(١) إدلاجة = أيديولوجيا (Ideology).

فالذي يهمنا هنا هو تأكيد مفهوم اصطلاح «التأصل» و«المتأصل» في تكوين الظواهر، بالمفهوم الذي طرحناه.

الاصطلاح **الثاني** هو «الضرورة» (Necessity). وأقصد بـ «الضرورة»، بالإضافة إلى مفهومها الدارج الذي يعني شيئاً مهماً، ولذلك له بدائل، بل كذلك، وهذا المهم، بأن وجود هذا الشيء لا بد منه، أي من دون هذا الوجود لا تتكون الظاهرة، ولا تظهر إلى الوجود. فمثلاً من دون الأوكسجين لا تكون ظاهرة الماء. بهذا المفهوم نقول إن الإنتاج ضرورة لبقاء الإنسان، فرداً ومجتمعاً، أي أن الإنتاج متأصل في ظاهرة بقاء الإنسان، أو نقول مثلاً إن التعبير عن العاطفة ضروري لدى الإنسان، أي من دون تحقيق التعبير عن العاطفة يصاب البقاء الواعي بخلل في كيانه.

الاصطلاح **الثالث**، والأخير، هو المُصنَّع (Artifact). وُلد الإنسان وتطور مع نقص طبيعي في كيانه، وبالطبيعي نقصد نقصاً بيولوجياً. ويتمثل هذا النقص كحاجة الفرد إلى الملجأ واللباس، ولا يتحقق إطفاء هذه الحاجة إلا عن طريق تأمين أداة مناسبة لهذه الوظيفة. إن أداة إطفاء الحاجة هي المُصنَّع، والفرد الذي يقدم ويحول حالات خصائص المادة الخام لتأخذ شكلية المُصنّع هو المُصنِّع. بهذا المفهوم، إذاً، المُصنِّع هو الذي يصنع مختلف أنواع أداة إطفاء الحاجة، الكرسي والملجأ والعربة والسيف، وتبعاً لهذا الدور في الأداء يأخذ اسم الحرفي: النجار والحجار والحداد، مثله مثل المعمار الأكاديمي، والمُصنِّع الممكنن، والنحات الفنان.

إذاً، يشمل اصطلاح مُصنَّع مختلف الأدوات التي يسخّرها الفرد والمجتمع في إطفاء مختلف حاجات المعيش اليومي، لذا تغطّي دلالة هذا المصطلح الفنون والعمارة التي تتألف من تكوين مادي مُصنَّع. غير أن هذا الاصطلاح لا يشمل ظواهر اجتماعية أخرى تطفىء الحاجة، ولا تكون المادة أساس كيانها: كالأدب والموسيقى والرقص مثلاً، لأن إنتاجية هذه الظواهر لا تحمل بالضرورة كياناً مادياً، ولا يتحقق تصنيعها في الأساس عن طريق تحويل مادة خام من حالة إلى أخرى ـ إنها تسخر مادة في إفعالاتها، إلا أن هذه الافعالات لا تنتقل إلى شكلية تحملها مادة، كما هي في المصنّعات التي نشير إليها. مع ذلك، فإن البحث الخاص بالمصنَّعات، بحسب هذا التعريف، يتداخل في مفاهيمه وفرضياته واستنتاجاته، في كثير من تحليلاته البنيوية مع هذه الظواهر الاجتماعية الأخرى المذكورة، إلا أنه لا يتطابق معها.

ـ ٢ ـ

بعد هذه التعريفات الموجزة، ننتقل إلى الجزء الثاني، وهو تسطير بعض مقوّمات المعاصرة التي لها تأثير فعال ومباشر في حالة إنتاجية المصنَّعات في عصرنا، أو في الفكر المُصنِّع المعاصر على وجه الدقة. فالمعاصرة ليست الحداثة، وإنما التغير الجذري الذي حدث ابتداء من أوروبا. ظهر، ثم أخذ ينمو ويتطور ويتركب منذ عصر النهضة فيها، أي منذ القرن الميلادي الخامس عشر تقريباً، أي حينما تمكّنت أوروبا من تجاوز التكوين الفكري والإنتاجي القروسطي. وبهذا أخذت أوروبا تنتقل من المجتمع التقليدي، نحو المجتمع المعاصر، وهي لم تزل في دور تطوير هذه المعاصرة وتصنيعها. من جهة أخرى، بدأت الحداثة، في المفهوم الذي أقدمه، منذ ظهور المكننة في الإنتاج، أي في مطلع القرن الميلادي التاسع عشر، وبخاصة في إنكلترا.

إن المقوّمات التي أرى أن أسطّرها هنا هي تلك التي أعتقد أنها أدت إلى إحداث تغيّر جذري في معيش الفرد والمجتمع، وهو التغيّر الاجتماعي الذي كان له تأثير مباشر في طرز الفن والعمارة، في تغيرها وتطويرها ومنحها خصوصيات المعاصرة. كان تأثير بعض من هذه المقوّمات إيجابياً، الأمر الذي أدى إلى تحسين في معيش الفرد، وفي نوعية المصنّعات التي سخرها الفرد في إطفاء حاجاته اليومية. من جهة أخرى، كان للبعض الآخر من هذه المقوّمات تأثير سلبي في معيش الفرد، أو أن أحد جوانب بعض هذه المقوّمات كان لها تأثير سلبي في معيش الفرد وأحدث خللاً فيه، ولم يزل هذا التأثير فعالاً. وهذا صحيح بالنسبة إلى مختلف المُصنَّعات، ومنها العمارة.

المقوّمات هي كما يلي:

١ ـ ظهور الطباعة، ومؤخراً ظهور وسائل الإعلام الحديثة، أديا إلى انتشار المعرفة، بين الطبقة الوسطى، أولاً، وعلى وجه الخصوص، ومن ثمّ بين الطبقات الدنيا. وبهذا الانتشار زال، أو خفّ إلى حد بعيد، احتكار المعرفة من قبل مؤسسات السلطة: الحاكم واللاهوت، إذ احتكرت السلطة المعرفة، وبخاصة مؤسسات اللاهوت أو عن طريقها، وتمكّنت من هذا بسبب صعوبة تداول النصوص وصعوبة استنساخها، وليس هذا وحسب، بل حددت السلطة مجال التعرّف إلى النصوص وتداولها عن طريق الرقابة. بهذا أمنت لنفسها الرقابة على الفكر ليتوافق مع مفاهيم إدلاجاتها وإخضاعه لها. وهكذا أمنت ديمومة إدلاجاتها، وبالتالي ديمومة مؤسساتها.

٢ ـ ظهور العلمانية، أي تم فصل إدارة المجتمع عن هيمنة الفكر اللاهوتي ومؤسساته. أدى هذا إلى منح أهل الفكر والطليعة (Intellegensia) حرية التعامل مع الظواهر من موقف موضوعي، من دون أن يكونوا ملتزمين بالمفاهيم اللاهوتية، ومتحددين بفكرها. ومن هنا تقدم فكر الإنسان نحو العلم بمفهومه المعاصر، في موضوعيته وإجراءاته الصارمة ونهجه الناقد لذاته. فظهرت علوم الفيزياء، والأحياء، وطبقات الأرض، وبعد ذلك ظهرت علوم الألسنة، والاجتماع، والاقتصاد وغيرها. كما ظهر الفكر الفلسفي التنويري، ومفاهيم حقوق الإنسان والديمقراطية في السياسة وفي إدارة شؤون المجتمع، وتخفيف حدة التباين الاقتصادي بين المتخم والمعوز. وبهذا يكون فكر الإنسان، قد منح الفرد إنسانية وحقوقاً مجردة عن موقعه النسبي والمللي والديني والاقتصادي، وأصبح في مكنته ألا يلتزم بإدلاجة السلطة، وإنما هو ناقد وشاك ومستحدث ومتشخص.

٣ ـ ظهور التشخص (Individuation)، أي ظهور الفرد المتفرد، أي بعد أن منح المجتمع أفراده حق التفرد، انتقلت مُصنِّعات الحرفيين من كونها حرفيات عينية، إلى قطع فنية، تصنع من قبل معمار أكاديمي أو فنان. فأخذت هذه المصنَّعات تقترن باسم هؤلاء الأفراد المتشخصين: الفنان والمعمار الأكاديميين المعاصرين، مثلاً. كما أصبح هؤلاء الفنانون مالكي حقوق ما يبتدعون وما يخترعون، سواء أكانت هذه صرحاً أم قصراً أم كرسياً أم حلياً، عكس ما كان عليه الأمر في المجتمع التقليدي الحرفي، حيث كان المالك أو المقتني هو مالك تلك الحقوق، ولا فرق إن كان المالك حاكماً أم مؤسسة لاهوتية.

٤ ـ استحداث المكننة في الإنتاج، الذي أدى إلى فقدان التفاعل السبرياني (Cybernetic) في تعامل التصنيع، أو تقطيعه أو تخفيفه. وبهذا فقدت العلاقة الحسية المباشرة في عملية تغيّر شكلية المادة الخام، أي تغيّرت العلاقة بين المؤدي كفكر مفاعل لتغيّر حالة المادة الخام، ومن جهة أخرى، التغيّر الحاصل في حالة المادة في آنيات التفاعل، التصنيع. فانتقل غالب الفكر والإحساس في الإنتاج من مرحلة التصنيع التي كان يفاعلها الحرفي، إلى مرحلة الرؤية التي أخذ يحققها الفنان المعمار الأكاديمي. أدى هذا التغيّر في هذه العلاقة بدوره إلى عزل المعمار الأكاديمي عن التحسس المباشر عند تغير حالة المادة، كما حرم المُصنِّع الحرفي، الذي أصبح عاملاً، من الإسهام في فكر توليد شكلية المُصنَّع، بقدر ما احتكر المعمار دور الفكر في الإنتاج. بكلمات أخرى، احتكر المعمار الرؤية من هذا المُصنِّع الحرفي، وكذلك من المتلقي المنتفع. هنا

يتعين الانتباه إلى أن خصائص المادة ثابتة لا تتغير مطلقاً، وإنما الذي يتغير في التصنيع هو حالات وجودها[٢].

٥ ـ ظهور التخصّص المكثف بسبب التطور الحاصل في تقانة الإنتاج، كما في العلوم عامة المرتبطة بالإنتاج والمؤثرة فيه. فما إن نما التخصص في جزئيات مراحل الإنتاج، حتى انحصر فكر المتخصّص بالدور الجزئي المخصص له. أدى هذا التخصص إلى عزل الفرد المختص في أحد جزئيات الإنتاج. فأصبحت المعرفة التي يتعامل بموجبها المؤدي لا جزئية فحسب، بل كذلك بمعزل عن متطلبات الإنتاج الأخرى. فظهر التخصص في مجال مرحلة الرؤية في الإنتاج، المتمثل بـ: المعمار، والمهندس المدني، والميكانيكي، والكهربائي، وغيرها، كما ظهر في مرحلة التصنيع: المُصنِّع المتخصّص في خشبيات الشبابيك مثلاً، ومُصنِّع خشبيات السقوف، وخشبيات الأثاث، كمثال لهذا التخصّص في جزئيات الإنتاج، ناهيك عن التخصص للتنويع الحاصل في تصنيع مادة الشبابيك، من خشبية وحديدية وألمنيومية، ونحاسية. ولم يقف هذا التخصص في عزل الفرد عن الجزئيات الأخرى في الإنتاج، بل بسبب المتطلبات المعرفية للاختصاص الجزيئي، تم عزل الفرد عن كثير من متطلبات المجتمع، وكثير من مقوّمات مرجعياته. فأصبح غالب هؤلاء الأفراد المتخصّصين يجهلون ليس فقط المتطلبات الواقعية والمعلوماتية لمعيش الفرد المتلقي، بل كذلك متطلباته الحسية العاطفية، أي فقدت هموم هؤلاء ارتباطها المباشر بمتطلبات الضمير الاجتماعي. كما أدى هذا الاختصاص، بسبب متطلباته المعلوماتية المكثفة والمجهدة، إلى إهمال التعرّف إلى تاريخ اختصاصه، ومن هذا الموقف الفكري اللاتاريخي أهمل التعرّف إلى تاريخ مجتمعه وحضارته.

مع ذلك، ظهر بين هؤلاء المتخصّصين من تمكّنوا من التوفيق بين متطلبات الاختصاص ومتطلبات إنسانية الفرد ومتطلبات المجتمع بعامة، أي لم يعزل ذاته وضميره ووجدانه عن ضمير المجتمع، وبقي يتعاطف معه كما كان الحرفي في السابق، في المجتمع التقليدي. ومن هنا ظهر في المجتمع المعاصر صنفان من المتعلمين: العالم المثقف، وفي القطب الآخر التقني. فالأول، وهو العالم أو الفنان المثقف، يتعاطف مع المتطلبات الحضارية لمجتمعه، الضمير والوجدان، بينما التقني، مجرد مُصنِّع جيد

---

(٢) لتفاصيل أكثر عن العلاقة السيريانية في الإنتاج. انظر: رفعة الجادرجي، **حوار في بنيوية الفن والعمارة** (بيروت؛ لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٥)، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٥.

ومتخصّص، غير أنه، غالباً ما يجهل المتطلبات الحسية والضميرية للمجتمع، ولا تؤلف همومها مقوّمات في همومه. فكما أنه حصر المعلومات التي يتعامل معها ومن خلالها ضمن الاختصاص، فإنه يحصر إحساساته، نحو عالمه الخارجي والمجتمع بخاصة، في تخصّص معين، إذ يحصر نفسه في هموم شخصية، قد لا تتجاوز العائلية والمللية. ولذا فإن كثيراً من هؤلاء لا تمتد همومهم الفعالة إلى هموم المجتمع، ولا تتعاطف معها، فتصبح رؤيتهم لحضارة المجتمع وقلطرياتها(٣) وثقافاتها، مختزلة ومتحيزة، وإحداثاتها مجردة من واقعيات تاريخياتها.

٦ ـ أدى ظهور التخصص من جهة، والتشخص من جهة أخرى، في المجتمع المعاصر إلى إحداث السدادات بين مراحل الإنتاج، أي إحداث معوقات لانسياب المعلومات انسياباً مجدياً بين المرحلة الإنتاجية الواحدة والمرحلة التي تعقبها. وللإنتاج مراحل ثلاث بالضرورة، وهي: الرؤية، أي إدراك الحاجة وتهيئة استراتيجية التصنيع، وتعقبها مرحلة التصنيع. وهنا يتم تغيير حالات المادة من حالتها الخام إلى شكلية المُصنَّع، أداة إطفاء الحاجة، وأخيراً تأتي مرحلة التلقي حينما يقدم المتلقي ويسخر المُصنَّع ويطفىء حاجاته. تمتد وظيفة هذه المرحلة في نقل الخبرة المكتسبة في تعامل التلقي إلى الدورة الإنتاجية اللاحقة كتغذية استرجاعية (Feedback)، وبهذا تنتقل الخبرة من دورة إنتاجية إلى أخرى ومن جيل إلى جيل لاحق.

وتفترض متطلبات الإنتاج أن يتحقق بالضرورة انسياب مُجدٍ للمعلومات المتحققة في مرحلة ما إلى المرحلة اللاحقة، إذ إنه من دون هذه الانسيابية يصاب الإنتاج بخلل. إذاً، أدى ظهور التخصّص، كما أدى التفاضل الاجتماعي الذي انتقل من المجتمع التقليدي، مع متطلبات الشخص المستحدثة، إلى تعويق انسياب المعلومات بين المراحل، أي ظهرت سدادات، أو معوقات لانسيابية المعلومات، في مواقع الانتقال من مرحلة إلى أخرى. أدت هذه الانسدادية، أو هذا الخلل في الإنتاج، إلى حرمان الفرد المؤدي في مختلف مراحل الإنتاج من تلقي المعلومات المناسبة لتمكنه من أن يكون مؤدياً جيداً في المرحلة التي هو فيها، وللدور الذي كلف به من قبل المجتمع، أو الذي اختاره كمكان له في هذا المجتمع. لم يكن ثمة وجود لهذه السدادات في المجتمع التقليدي أو كاد يكون معدوماً، لذا أدى ظهورها في المجتمع المعاصر إلى إحداث تغيّر سلبي جذري في الإنتاج.

---

(٣) قلطرية = حضارية ـ ثقافية (Culture).

٧ ـ ظهر مع ظهور المعاصرة موقف جديد من حالة التنحية (Alienation) التي تولد الذات فيها، وتلتزم بها أحياناً وتتجاوزها في أحيان أخرى. تظهر التنحية في حياة الفرد بصيغتين: الواعية وهي حالة الاستلاب، واللاواعية وهي حالة الاستلاخ.

والتنحية هي نكران الفرد مكناته العقلية ودور إرادته في الإنتاج وفي تنظيم المجتمع وإدارته، أو إنكار المجتمع على الفرد هذه المكنات، أكان هذا بسبب ذاتي طوعي لا واع، أم قسري، ومن قبل قوى خارجية قاهرة. ففي المجتمع التقليدي، كان غالب أفراد المجتمع قد قبلوا هذا التنحّي، مهما كان مصدره: سواء كان سلطة أو قوى غيبية قومية، واعتبروا الأحداث قدراً لا بد منه. يتمثل هذا في أبشع حالاته ومغالاته بالنظام الطبقي المنغلق في الهند، حيث نجد هناك ما يعادل ربع المجتمع منبوذاً ونجساً، كطبقة وكفرد، مدى الحياة. إن القبول الطوعي بهذه الحالة، كما هو في هذا النظام الطبقي، يعتبر تنحياً مستلخاً، أي يكون الفرد مستلخاً من حقوق تسخير إرادته في تنظيم معيشه وهو راض بهذه التنحية الاستلاخية، ولا واع بها. ولا ينحصر الاستلاخ في العلاقة مع الفرد الآخر، أي الطبقة السابقة الأخرى، بل يشمل كذلك استلاخ الفرد أمام القوى الغيبية، التي يبتكرها، ومن ثم يخضع إليها كفرد وكمجتمع، والتي يعتبرها هي التي تنظم معيشه وتدعمه في تأمين البقاء. إنها حالة تتمثل بوضوح بالموقف من الأنظمة الشرعية التي تعتبر فوقية، منزلة، وليست من عمل الإنسان وفكره.

وربما تكون أقصى حالات التنحية المغالية في استلاخ الذات والفكر، وهي قائمة في مختلف المجتمعات؛ هي التزهد الديني، حينما يتنازل الفكر تماماً، وينكر أية قدرة فكرية ذاتية، أي قدرة إنسانية، ولكنه حينما يمنح هذه القدرة إلى قوى فوقية، يخضع ويتوسل إليها في كل خطوة يقدم عليها، لتمنحه الدعم المعنوي والمادي، كما لو كان معدوم القوى الفكرية والجسدية. ولانعدام إرادته الحرة، فإنه يعتقد بأنه لولا هذا التوسل والدعم من قبل هذه القوى لما تمكن من أية خطوة كان حققها، فهو يتوسل لدعمها له قبل التحقيق، ويشكرها بعد تحقيق دعمها. ومن هذا الموقع للفكر تحشر اللغة بتعابير مستلخة، وتفعم بكلمات توسلية وخضوعية وعاجزة، فتمسخ دلالات اللغة وتفسد معانيها. وقد استنفد الإنسان كثيراً من طاقاته ليؤمن لهذه القوى الفوقية، المستلخة طوعاً لذاته، الملجأ والأضرحة التي تعبر عن وجودها وجبروتها، كما يتمثل هذا بالأهرامات والمعابد والقصور وغيرها من منشآت التعبد والسلطة.

إن النوع الآخر من التنحية هو الاستلاب. يتحقق هذا النوع من التنحية حينما يكون المستلَب واعياً باستلابه، وغالباً ما تكون علاقة هذا الاستلاب حالة قسرية، إذ لو تكون،

أو تصبح طوعية، عند ذاك تنقلب إلى حالة استلاخ. ويتمثل الاستلاب بمختلف أنواع الاستتباع: العبودية، والاستعمار، والهيمنة العائلية، والرق، والرقابة الفكرية، واحتكار الامتيازات الاقتصادية، وتحديدات التفاضل الاجتماعي، والتفاضل الإثني والمللي، وغيرها، بقدر ما يكون المُستلَب واعياً بأنه متنحى من حقوق إنسانيته في المجتمع.

لقد كان كلا النوعين من التنحية قائماً في المجتمع التقليدي، كما أن كليهما قائم في المجتمع المعاصر، غير أنه بظهور مفاهيم المعاصرة، وخصوصاً ما يتعلق منها بالفكر العقلاني وفلسفة التنوير ومبادىء الثورة الفرنسية، وظهور الفكر الديمقراطي والاشتراكي والماركسي، حدث تغير جوهري في الموقف من مختلف أصناف التنحية. لم يكن هناك موقف عام معارض ضد الاستتباع في المجتمعات التقليدية، إذ غالباً ما كانت الشعوب تقبل بالفاتح والمستبدّ وتخضع له طوعاً، وتغيّر قلطريتها ومرجعياتها، بما في ذلك دينها، لتتوافق مع متطلبات السلطة المهيمنة المستجدة، أو الفاتح الجديد. ومن هنا ينقلب الاستتباع المستلب إلى حالات من الاستلاخ عند عامة أفراد المجتمع. ولم يقف ويقارع الاستبداد والاستتباع إلا فئات محدودة، ولم تؤلف هذه أكثر من جيوب معارضة متفرقة. وقد تمكنت مختلف السلطات الفاتحة في المجتمعات التقليدية من دحر هذه المعارضة والقضاء عليها إلى حدّ كبير. فمثلاً لم يقف أمام الاستبداد الأموي، ومن بعده العباسي، إلا فئات محدودة، بينما خضع عامة الناس إلى متطلباته الاقتصادية ولإدلاجاته. وبقدر ما قبلت هذه الشعوب بالفاتح، فإن استلابها يصبح حالة استلاخ، على اعتبار أن هذا الاستلاب يصبح حالة غير واعية ومقبولة ذاتياً، ويتمثل هذا بمفهوم عصمة السلطة، أو انتظار الخلاص بنزول قوى فوقية. وكان الفكر المتعلم كله مستلخاً بإدلاجات لاهوتية أو كاد، أي لم يتجاوز هذا الاستلاخ اللاهوتي إلا عدد محدود من الأفراد في المجتمع الإسلامي، كما انحصر هذا التجاوز في فئات محددة في المجتمع اليوناني والروماني، وبخاصة الفلاسفة.

أصبح الاستتباع التقليدي، الاستعمار في فكر المعاصرة، نتيجة لظهور مفاهيم المعاصرة التي اشرنا إليها وانتشارها على الصعيد الكوني، غير مقبول من قبل المستتبَع. وما إن دخل العالم القرن العشرين حتى وجد كثير من الشعوب أن وعيها السياسي لا يقبل بالاستتباع الصادر من قوى خارجية مباشرة. وقبل أن يتجه القرن العشرين إلى منتصفه تمكّنت شعوب كثيرة من إعلان استقلالها عن القوى المستتبعة الخارجية المباشرة. هذا لا يعني أن الاستتباع قد زال، بل يعني تغيّر الموقف منه، أي غالباً ما تغيّر من كونه حالات مستلخة إلى حالات مستلبة، واعية ورافضة. وهكذا في الصعيد

المكري[٤]، تغيّرت علاقة اتكال الفرد على العائلة وهيمنتها عليه، فتعرّضت إلى الشك والتساؤل والنقاش والتحليل العقلاني، ولذا تعرضت إلى إعادة تنظيم، كما تعرضت العلاقة مع هيمنة السلطة المحيلة للمنطق والنقاش نفسهما. ومن هنا أخذ كثير من الأفراد، في مختلف محليات العالم بعدم ربط هويتهم بأطقم جاهزة، كما كانت في المجتمع التقليدي، بل على العكس، أخذ هؤلاء يكوّنون هوياتهم من موقف انتقائي حرّ إلى حدّ كبير، ومن مقوّمات بديلة متعددة، لا تتحدد بالإثنية، ولا بالدينية، ولا بطقوم العادات المحلية. وبهذا تمكنوا من تجاوز الاستتباع الاجتماعي. أو أخذوا بهذا النهج.

في الوقت عينه، وبسبب الاكتشافات العلمية، أو تأسيس الموقف العلمي من الظواهر، وإعادة النظر في تاريخ الحضارات والإدلاجات، وبخاصة القديمة منها، والتعرف إلى أصل الإنسان ومسبّبات تطوره، تمكّن الكثير من الفكر المعاصر من أن يتجاوز هيمنة الإدلاجات اللاهوتية، التي هيمنت على الفكر، بصيغ متنوعة، منذ أن ظهر الإنسان كمفكر، وانتظم في مجتمع مستوطن، خاصة بعد تكوين المجتمع الزراعي الحضري، وهيمنة إدلاجات المؤسسات اللاهوتية. وهذا عموماً قد يكون صحيحاً ما عدا لبرهة وجيزة تمكّن فيها بعض قادة الفكر في المجتمع اليوناني والروماني، من تجاوز هذه الإدلاجات اللاهوتية، أي بعض الفكر الفلسفي حينذاك. وهكذا أدى ظهور العلمانية كمقوّم في المعاصرة إلى إحداث تغيّر جذري ومتدرج في أولويات المجتمع نحو المصنّعات ومعيش الفرد، فبدلاً من الاستحواذ في تشييد المعابد والأضرحة والقصور للسلطة، اتجهت أولويات المجتمع نحو تشييد المعاهد التعليمية والعلمية، والمسارح، والأبنية الرياضية والترفيهية، والحدائق العامة. كما أصبحت المصنَّعات، وخاصة العمارة والفنون، متشخصة، ولباس الأفراد متنوعاً، لا يتحدد بالمتطلبات الإثنية، ولا الدينية أو المحلية، وأصبح الموقف من المصنَّعات الأخرى كذلك لا يتحدد بالتقاليد المحلية.

ـ ٣ ـ

كانت هذه بعضاً من مقوّمات المعاصرة التي لها تأثير كبير ومباشر في التغيّرات الحاصلة في بنيوية الفن والعمارة منذ أن بدأت المعاصرة. وبعد تعريفنا بعض المصطلحات، وتسطير أهم مقوّمات المعاصرة، يمكن لنا الآن أن نتوجه إلى مقوّمات

(٤) المايكرو = الجزئي (Micro).

بنيوية الفن والعمارة، التي لها علاقة مباشرة بمسألة الهوية والخصوصية في هذا المجال من فكر المجتمع:

١ ـ يتعيّن أن نتذكر في البدء أن تكوين كيان الإنسان، كفكر وجسد، يفترض أن الإنتاج متأصل في كيانه، أي يولد الإنسان مع نقص في تكوينه، ويظهر كحاجة لا بد من إطفائها ليتمكّن من البقاء. ولذا لا بد له من أن يقدم ويهيئ أداة إطفاء هذا النقص عن طريق الإنتاج، أي تحويل المادة الخام إلى شكلية مناسبة في توظيفها كأداة لإطفاء متطلبات هذا النقص المتأصل، وبهذا يكون قد أنجب المُصنَّعات التي تظهر ويتعامل معها كحرفيات وفن عمارة.

٢ ـ كما أشرنا، يتحقق الإنتاج عن طريق مراحل ثلاث: الرؤية، والتصنيع، والتلقي؛ وقد بيّنا وظيفة كل منها.

٣ ـ هناك ثلاثة أصناف من الحاجة: الحاجة النفعية، والحاجة الرمزية، والحاجة الاستقية[٥].

ـ تطفىء الحاجة النفعية متطلبات الملجأ والخزن والراحة والنقل والحماية، ويتمثل هذا بالوظيفة النفعية للدار والقلعة والعربة والسيف والكرسي المريح، وهي وظائف تؤمن البقاء الضروري والأساس في المعيش.

ـ تطفىء الحاجة الرمزية متطلبات هوية الفرد والمجموعة، أي تطفىء حاجة الذات الواعية لموقع لذاتها بين مختلف الأشياء، وتتجسّد هذه العلاقة عن طريق تصنيع أجسام مادية ملموسة تحمل معالم تعبر عن هوية الذات، تعلن عنها وتبين موقعها بين الأشياء. يتمثل هذا التعبير بمعالم المُصنَّعات ودلالاتها المعنوية: كفخامة الدار أو القصر ورقي شكليته، وفي اللباس الإثني للفرد، وطرز المعابد والمزارات.

ـ تطفىء الحاجة الاستقية الملل الذي يحدث بسبب التعامل المتكرر، وكذلك الرتيب، مع المُصنَّعات التي تطفىء الحاجتين الأوليين. ويتحقق إطفاء حاجة تجاوز هذه الرتابة، أو تخفيفها، عن طريق استحداث شكليات متنوعة للمعالم التي تحملها المُصنَّعات. ولكي لا يؤلف هذا التنويع فوضى بصرية، فإنه ينظّمها عن طريق إخضاعه إلى أنماط مرتبة بنسب وإيقاع وتماثل وتوازن وتغاير وتباين وغيرها من مقوّمات التكوين البصري. وبتكوين هذه الشكلية المنتظمة، تقل الفوضى القائمة في المعيش، كما يقل

(٥) الاستقية = الاستاتيكية = الجمالية (Qesthetics).

إعياء الفكر عند التعامل مع المتنوعات، وبهذا يصبح التعامل مع المُصنَّعات أوضح للفهم والإدراك. ويحقق الفكر عن طريق إطفاء الحاجة بهذه الكيفية، نقل التعامل من حالة رتيبة، ومبلدة، وكئيبة، أو خالية من الأحاسيس، إلى حالة ممتعة.

ـ ٤ ـ

بعد هذا الوصف المختزل لأصناف الحاجة ووظائفها، قد يكون من المفيد أن نسطّر هنا بعض من مقوّمات الهوية. فالإنسان منذ ولادته يواجه عالمه الجديد من موقع ماكري، مقابل هذا العالم الذي يؤلف بالنسبة إليه الحالة الماكرية[٦]، ولذا فهو مضطر بالضرورة إلى أن يتعامل طيلة حياته الواعية مع هذا العالم بهذه الصفة. فهو في هذا التعامل، يفرض تارة كيانه مقابل الآخر، أي يُعرض مكان هويته نسبة إلى الآخر من موقع الفاعل والمُرسِل. وتظهر الذات في حالتين أساسيتين في موقفها من الآخر، وهي، تارة، الضمير ـ الأنا ـ الفاعل: المطالب والسائل والباحث والشاك والمتكلم والآمر. وتارة أخرى، مقابل ذلك، تعرض هويتها من موقع المفعول به، وهي في هذا الدور، المتلقي، وهو الضمير الأنا ـ المفعول به: المصغي والخاضع والمتوسل والمتفهم. ويتحقق هذا التبادل الذاتي في تذاوت[٧] متبادل بين هاتين الحالتين المتناوبتين بين الأنا الفعال والأني المفعول به. يتعرض الفرد في هذا التذاوت المتبادل (Intersubjectivity) إلى حالات متنوعة من إفعالات وتعاملات تتحقق في معيشه اليومي في تناوب ذاتي بين حالة الضمير الأنا الفاعل، وحالة الضمير الأنا المفعول به، وربما أهمها هي: الذات الأنا مع الذات الأني؛ الأنا مع الآخر، هو؛ الأنا مع هم، المجموعة، والعائلة، والملة، والسلطة، أي مع المجتمع بعامة؛ أنا مع جسدي، الصحي والجميل، أو المريض والقبيح، أو الكبير، أو الصغير، أعرضه وأفتخر به أو أحتقره أو خلاف ذلك، فهو قد يكون مدنساً مادياً، كما عند المتشدّدين، مثلاً، أو قد يكون من النوادر الجميلة في الطبيعة، كما في المجتمع الإغريقي، مثلاً؛ أنا مع الحيوان، المفترس، والداجن، والجميل، والمخيف، والذي نأكله، والذي لا نأكله؛ أنا والظواهر الطبيعية، مع الحرّ والبرد، مع الرعد والعواصف والبراكين وشروق وغروب الشمس، وظهور القمر، مع النجوم، والأشجار، والجبال، والأحجار؛ أنا مع الحياة والموت، حياة وموت الذات، حياة وموت الأقرباء والأصدقاء والأعداء، والذين يهمني بقاؤهم، والذين لا يهمني بقاؤهم؛ وأخيراً أنا والمُصنَّع، وهو

(٦) الماكري = الماكرو = الكلية أو الكلي (Macro).

(٧) التذاوت: من الذات المتفاعلة مع الذات الأخرى (Intersubjectivity).

الأداة التي أصنعُها وأُسخّرها في إطفاء مختلف أصناف الحاجات؛ إنه المُصنَّع الكفء في إطفاء الحاجة أو أنه أداة ملهوجة؛ مُصنَّع جميل أو قبيح، مريح أو متعب، يتطلب إنفاق جهد كثير أو قليل عند التعامل، المبتمل[٨] واللامبتمل؛ كما أنه المصنَّع الذي يحمل معالم تتعاطف معها إحساسات هويتي. ولذا فإني أعتبر، هذه المعالم مقوماً في هويتي، أو أنها معالم تدل على العكس من هذا تماماً، لذلك لا أعيرها اهتماماً، أو أتجنبها لأنها معالم تثير الاشمئزاز. هكذا يتنوّع ويتداخل تذاوت الذات مع الأشياء في معيشها اليومي[٩].

ولو اقتصرنا القول عن الحاجة الرمزية هنا، فإن المعالم القائمة والمنتقاة أو التي تستحدث، من قبل الفرد أو المجموعة، وتسخّر للتعبير عن هوياتهم، تعمل كما لو كانت مقوّمات فيها، وبقدر ما تعلن للغير عن هذه الهوية، والتمايز بينها، فإنها تؤلف، في الوقت عينه، الخصوصية المعلنة، كما أنها في هذه الوظيفة تؤلف أداة الإعلان عن هذه الخصوصية.

وبتعبير آخر، إن التنويع للمعالم التي تحملها المصنّعات التي يتعامل بموجبها الفرد أو المجموعة في إطفاء حاجاتهم، والتي تخصّ هوية هذا الفرد أو المجموعة، يؤلف الخصوصية المعلنة لهذا الفرد أو المجموعة. فإن لم يتمكّن هؤلاء من التعبير عن هويتهم في جزئيات المعالم المحملة لأي من هذه المُصنَّعات، أو أن هذه المعالم لم تتمكّن من إثارة أحاسيس هوياتهم، فإنهم إنما يكونون قد فقدوا فرصة للتعبير عن هذه الهوية، أو فقدوا فرصة إثارة هذه الهوية في التعامل مع المُصنَّعات. يؤلف فقدان هذه الفرصة نقصاً جوهرياً في تكوين الذات، لذا فإنه يؤلف حالة خلل في تكوين المجتمع. وكنا قد افترضنا في مقدمة هذا البحث أن التعامل مع المُصنَّعات يؤلف مقوماً متأصلاً في تكوين الكيان النفسي للفرد، كما افترضنا أن هذا التعامل هو مقوّم أساسي في تحقيق تضامن المجتمع، كما أكدنا المفترض اللاحق لهذا بأن هذا التعامل يتعين أن يطفئ الحاجات الثلاث؛ وهذا يعني أن إطفاء متطلبات هذه الأصناف الثلاثة، عن طريق أداء المُصنَّع، يؤلف ضرورة متأصلة في الكيان النفسي للفرد، وكذلك للمجتمع الذي يتعايش معه. مع ذلك، غالباً ما يكون موقف الفرد والمجموعة في واقع الحال من الأصناف الثلاثة، متحيزاً نحو حاجة معينة، أو يكاد، أي يمنح أحد الأصناف أهمية أكثر من الأخرى، أو إظهار خصوصياتهم في تلك المعالم التي تطفئ أحد الأصناف أكثر من

(٨) المبتمل والابتمال = التحقيق الأنسب (Optimality).

(٩) لتفاصيل أكثر حول مفهوم الابتمال في الإنتاج، انظر: الجادرجي، المصدر نفسه، ص ١٩٠ ـ ١٩٩.

غيره، كإظهار الخصوصية في المعالم التي تشير إلى الرمزية أو الاستقية، كالتركيز على معالم رمزية في منشآت المعابد، أو التركيز على المعالم الاستقية في قصور السلطة، مثلاً، أو منح الأهمية الأولى إلى الحاجة النفعية، كما كان المعتاد في الموقف من المنشآت التحصينية في العصور القروسطية المتحاربة. ولا يسبب هذا التحيز، بحدّ ذاته، خللاً في التعامل مع المصنَّع وفي تصنيعه، ما دام التشديد على حاجة بعينها، لم يكن نتيجة جهل بمتطلبات الحاجات الأخرى.

بيد أنه، إن جاء الموقف متحيزاً نحو صنف معين، مع إهمال الصنفين الآخرين، ومن دون أن يكون التعامل واعياً بمتطلبات الأصناف الأخرى، عند ذاك تختل وظيفة المصنَّع كأداة لحوار مجدٍ. وعند هذا تفقد شكلية المصنَّع، والمعالم التي يحملها، قدرتها على التعبير عن الأصناف الثلاثة من الحاجة، ويؤدي هذا إلى إحداث خلل في الحوار الذي يفترضه الإنتاج، أي إحداث خلل في علاقة الفرد المتأصلة بالمصنَّع.

في الحالات الاعتيادية، في مجتمع ما قبل المعاصرة، وقبل الاستتباع الكوني، يتوقف الإنتاج إن حدث خلل في الحوار بين المرسل والمصنَّع من جهة، والمتلقي في الطرف الآخر من الإنتاج. يؤلف توقف تصنيع ذلك المصنَّع، في حالة مثل هذه، حالة طبيعية لآليات الإنتاج، أو الحالة المعتادة. غير أنه، ما إن يتم فرض إنتاج فاسد على المجتمع، ويستمر من دون أن يتوقف، يُعرض المجتمع آنذاك عن تعامل عن طريق حوار فاسد، أي ما إن تفسد مؤشرات معالم المُصنَّعات وشفراتها، حتى يفسد الحوار بين المرسل والمرسل إليه، بين المُصنِّع والمتلقي. وبما أن حوار المجتمع هو آليات استحداث ونقل المعاني المعلوماتية تماماً كالمعاني العاطفية والمعنوية والوجدانية، لذا فإنه بإفساد الحوار تكون قد فسدت تلك المقوّمات الحوارية التي تكون الظرف الاجتماعي لتكوين ضمير المجتمع.

إن اللغة في الحوار الاجتماعي عبارة عن صناعة كلمات وتداولها، حينما تؤلف كل من هذه الكلمات، أو الأصوات، شفرة كانت حدّدت معانيها مسبقاً للحوار، ومن خلال الحوار. كذلك الأمر بالنسبة إلى المعالم التي تحملها شكليات المُصنَّعات، فهي عبارة عن شفرات بصرية. إن للشفرات البصرية صنفين من المعاني: معلوماتية وحسّية؛ معنوية وعاطفية. ولكل من أصناف الحاجة، النفعية والرمزية والاستقية، شفرات تحمل دلالات للصنفين من هذه المعاني.

يتحقق هذا الحوار الاجتماعي، أكان عن طريق اللغة أو المعالم، بعد أن يتم استحداث خزين من هذه الشفرات السمعية والبصرية، وبعد تحديد أو تعيين المعاني التي تحملها وتدل عليها. ومن هنا يرجع إليها الطرفان المتحاوران في إفعالات التحاور، وبهذه الآلية يتحقق الحوار. وهكذا يتطلب حوار المجتمع، بالضرورة، استحداث مرجعية مشتركة صالحة بين المتحاورين، أي تأمين للطرفين المتحاورين خزين من الشفرات بعد تعيين معانيها، ويسخّرها أفراد المجتمع، الطرفان المتحاوران في آليات الحوار عن طريق الرجوع إليها. ولا حاجة إلى القول إن الحوار يتوقف من دون هذه المرجعية الصالحة والفعالة. كما أن إحداث أي خلل في المرجعية، أو خلل في آليات الحوار، يؤدي إلى إحداث خلل في الحوار ذاته وإفساده، أي خلل في تكوين المجتمع، الذي يستند تكوينه الصالح إلى مكنة تأمين الحوار الصالح.

فإن رجعنا إلى التذاوت المتبادل بين الطرفين المتحاورين، نجده يفترض فهم الذات الواحدة لمتطلبات الذات الأخرى، أو تقديرها، أو منحها أهمية، وهذا لكلا الصنفين من المعاني. ولا يتحقق هذا الفهم من دون مرجعية مشتركة بينهما، ليتم حينذاك تحقيق الحوار الصالح بين مختلف أفراد المجتمع، سواء كان هذا الحوار متحققاً عن طريق اللغة أو المؤشرات الأخرى: المصنَّعات، ومعالم العمارة، والتعابير الجسدية وغيرها.

ـ ٥ ـ

كنا بيَّنا سابقاً إن أحد مقوّمات المعاصرة أدى إلى ظهور صنفين من المتعلمين: العالم المثقف من جهة، والتقني من جهة أخرى. ومفهوم التقني هنا يمتد إلى مفهومه العام، ولا ينحصر بذلك الخبير المتعلم في مجال التصنيع، بل يشمل التاجر، والمعلم، والموظف العلماني والمدني واللاهوتي، والمموّل، والمصرفي، والمخطّط، والملاك، والحرفي، والمعمار الأكاديمي المعاصر. ويشمل هذا الاصطلاح كذلك مختلف أصناف العالم المثقف، في مختلف الاختصاصات التي يظهر فيها، إلا أن هناك تمايزاً جذرياً بين الاثنين، وبخاصة في المجتمع المعاصر، ومبالغاً فيه في مجتمع الحداثة، وخلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، على وجه الخصوص. إن ما اصطلح عليه بـ «تقني»، قد يكون مؤدياً جيداً ضمن الاختصاص الذي انتمى إليه، في الوظائف التقنية خاصة، والتي كلف بها من قبل المجتمع، أو سعى إليها بسبب طموح ذاتي. إلا أنه، بهذه الصفة في المجتمع، يجهل متطلبات الوظائف الأخرى، أو يهملها: وبخاصة الحسّية،

والضميرية للمجتمع، وضمير الإنسان بعامة. ولا تؤلف هذه الإحساسات، بسبب هذا الموقف، مقوّماً في همومه، ولا يتعاطف معها، فهو أمي نسبة إلى متطلبات المجتمع العاطفية والضميرية والوجدانية. وفي مجال الفن والعمارة، فهو متبلد أمام المتطلبات الرمزية والاستقية أو يكاد. إذاً، بهذا المفهوم هو العارف وليس العالم، لأنه لا يتجاوز المعادلة ولا النصوص المعتمدة، سواء أكانت هذه في مجال التصنيع أم اللاهوت أم السياسة، أم العلوم الاجتماعية، أم الحياتية. فهو يتعامل ويفكر ضمن محدّدات هذه النصوص، يؤولها، ويبرّرها. ولا يحاول إسقاط الفرضيات والمفاهيم، بل يدعمها، فهو المتشدد في موقف عقائدي أو تخصّصي، ولا يتجاوزها.

المتعلم الآخر، من جهة أخرى، هو العالم أو الفنان المثقف، الذي يتعاطف مع المتطلبات الحضارية لمجتمعه؛ ضمير المجتمع ووجدانه، ضمير الإنسان عامة. وتمتد همومه وتشمل الكيانات الحية الأخرى، كما تشمل متطلبات البيئة. والعالم كذلك هو الذي يسعى إلى تجاوز المعرفة القائمة والمعتمدة، فهو يسقط الفرضية ويستبدلها بما هو أكثر توافقاً مع واقعية موضوعية الوجود. ويصح هذا في مختلف مجالات الفكر، فإن كان فناناً فإنه يستحدث الجديد ويتجاوز القائم، ويبتدع المرجعية المشتركة ويوسعها، وإن كان عالماً فهو المخترع والمستحدث للفرضيات الجديدة، وهو في الوقت عينه الذي تمتد همومه وتتعاطف مع هموم المجتمع.

هذه عموميات لصنفين من المتعلمين في المجتمع المعاصر خاصة، بينما تؤلف هذه العموميات قطبين متباينين في واقع هذا المجتمع، تمتد بينهما متّصلية[١٠] يقع عليها تنويع متدرج بين هذين الصنفين. ويرجع ظهور هذا التباين بين المتعلمين في المجتمع المعاصر إلى بعض مقوّمات المعاصرة التي ذكرناها، ومنها خاصة: التخصص، والمكننة، وفقدان العلاقة السبريانية في الإنتاج، والطباعة ووسائل الإعلام المعاصرة التي أدت إلى استحداث بدائل متنوعة للمرجعية، وظهور التشخّص، ومعه ظهور مكنة استحداث تجارب شكلية من دون التزام الفرد المؤدي بالمرجعية المشتركة، وظهور الرأسمالية والتنحية التي استحدثتها في الإنتاج. وقد تفاقمت صيغ التنحية حينما تطورت الرأسمالية وأصبحت قوى مستتبعة على الأصعدة الكونية، لمختلف أقاليم العالم، وبخاصة بصوغها الاستعمار المؤخر الكوني. فحينما كانت القوى الغيبية الفوقية تستلخ الفرد، إنما كانت تقدم له الدعم المعنوي، فيتضاعف جهده. في المقابل، فإن الاستلاخ

(١٠) متّصلية: هي السلسلة المتصلة من الفكر والأحداث (Continuum).

المعاصر، يؤدي في كثير من الحالات إلى موقف غير مكترث بهموم المجتمع. ويصبح هذا شعوراً متبلداً نحو ضمير المجتمع.

أدت هذه الصيغ من الاستتباع إلى تنحّي الفرد والمحليات من علاقاتهما الطبيعية والمتأصلة مع المصنِّع والإنتاج بعامة، إذ حينما يصبح المتلقي مستهلكاً من دون معرفة بمتطلبات مراحل الإنتاج الأخرى، الرؤية والتصنيع، يصبح أمياً مقابل هذه المتطلبات. كما أنه بسبب عزل الرؤيوي والمصنّع المتخصّصين عن متطلبات المتلقي وهمومه، فإنهما يصبحان بدورهما أميَّيْن نسبة إلى هذه المتطلبات والهموم.

وبقدر ما احتقنت السدادات بين مراحل الإنتاج بسبب تنظيم انسياب متطلبات الحوار الاجتماعي، والمعلوماتية والعاطفية، عن طريق السوق، وليس التماس المباشر بين الأطراف المتحاورة، بين المتلقي من جهة، وفي الطرف الآخر الرؤيوي والمصنّع، أصبح كلا هذين الطرفين مستلخاً من العلاقة الطبيعية مع المصنَّع، وبالتالي مع المجتمع. وقد أدى هذا الاستلاخ بدوره إلى سلب مختلف القلطريات المحلية من غالب مكناتها في التعبير عن هوياتها والتعامل مع خصوصياتها في معيشها اليومي.

هذه وغيرها من مقوّمات المعاصرة، وبخاصة صيغها الأخيرة المستتبعة الكونية، أدت إلى إرباك الفرد، وعزله عن ضمير المجتمع، أو جعلت الفرد الاجتماعي يتعامل مع مجتمعه من دون أن يواسط هذا التعامل ضمير اجتماعي، الأمر الذي أدى، بالتالي، إلى إحداث خلل جوهري ومتفاقم في حوار المجتمع.

ـ ٦ ـ

وقصارى القول، يؤلف الحوار المجدي عن طريق مختلف أدوات الحوار، اللغة والمعالم التي تحملها المصنّعات، مقوماً متأصلاً وضرورياً في تكون المجتمع، وبهذا يؤمّن للفرد معيشاً اجتماعياً، آمناً، ومريحاً، وممتعاً. ويفترض هذا الحوار إطفاء متطلبات الأصناف الثلاثة للحاجة، ويتعين أن يتحقق هذا بصيغ متوازنة ومتداخلة، وإن لم تكن العلاقة المتداخلة بين الأصناف الثلاثة متكافئة بالضرورة، كما أشرنا إلى هذا. ولكن، ما إن يهمل إطفاء متطلبات صنف معين من الحاجة، بسبب جهل أو تركيز على صنف معين دون تأمين توازن مناسب، أو نسبي، حتى يصاب الحوار بخلل، أي خلل في تكوين المجتمع، في نفسية الفرد وفي نفسية التضامن الاجتماعي، باعتبار أن الحوار متأصل في تكوين المجتمع وضروري لكيانه. إن فقدان معالم المصنّعات لهذا التوازن

في إطفاء الحاجات الثلاث، يجعل الحوار الاجتماعي بهذا القدر باطلاً أو خالياً من إنسانيته. وهذا مما يسلب الفرد من التمتع بمعيش إنساني واع لمعطيات الآخرين من المعاني المعلوماتية والعاطفية، أي يسلبه ضرورات إطفاء الحاجات الثلاث لتأمين بقاء آمن ومريح وممتع، وبالتالي يصبح الفرد مستلخاً من ضروريات هذا الحوار الصالح، وهو لا يدري بأنه مستلب، ولا يدري مصدر قوى هذا الاستلاخ.

وتصبح المصنّعات، بهذا المفهوم، لا حسّ فيها، بقدر ما تفتقر إلى مكنة إطفاء الحاجة بأصنافها الثلاثة: النفعية، والرمزية، والاستقية، ميتة. ولذا يتبلد حسّ من يصنعها، كما يتبلد من يتعامل معها.

بتعبير آخر، لو كانت هذه المصنّعات قائمة في فراغ اجتماعي، حيث إنها لا تتفاعل مع العاطفة، ولا تتواءم مع حسّ لمعيش إنساني، لما سبّب افتقارها إلى المؤشرات الرمزية والاستقية همّاً عندنا، نحن البشر. غير أنها، بقدر ما تصبح هذه المصنّعات ميتة خالية من الفكر والعاطفة، فإنها بدورها تعكس حالتها هذه على المتلقي، فتبهت فكره وعاطفته وتبلّدهما، أي عندما يتبلد الفرد المُصنّع، فيصنّع معالم لا تطفئ متطلبات الأصناف الثلاثة من الحاجة بصيغ مناسبة، وبقدر ما يتعرض الفرد الآخر المتلقي لهذه المعالم المختلّة، أي حينما يتعرض هذا المتلقي لأبنية بهذه الصفات الفاسدة ويتعامل معها، يكون هذا المُصنّع قد أحدث معالم في المجتمع مؤدية إلى تبلد الآخر، المتلقي بعامة، أي تبلد المجتمع الذي يتعامل مع هذا المُصنّع. إنه تعامل يفتقر إلى هموم تتعاطف مع الضمير الاجتماعي، كما أنه تعامل خال من الحسّ الإنساني الذي يفترض تضامناً عن طريق حوار اجتماعي مُجدٍ يعبّر عن العاطفة الاجتماعية وضميرها.

إن زرنا أية قرية في جبل لبنان، أية قرية نجت من تعمير ما بعد الأربعينيات، كما نجت من تخريب الثمانينيات، نجد أن حجارة أبنيتها، وزجاجها، وخشبها، وحديدها، تظهر بمعالم تشع بعاطفة إنسانية كان المُصنّع قد حملها حينما كانت له عاطفة مرهفة تتعاطف مع مجتمع القرية. إنها خلجات عاطفية تهزّ مشاعر وهموم المجتمع القروي الذي أنجبها، كما أنها عاطفة تتجاوب مع عاطفة الزائر، بعد عدة أجيال وعقود من الزمن من ظهورها إلى الوجود، على قدر ما يكون هذا الزائر مرهف العاطفة، وقادراً على ترجمة معالمها وهمومها الإنسانية، إذ إن هناك، في حجارة هذه القرى، وعقودها وعواميدها، ما يربط الطرفين في حوار يضمر عاطفة إنسانية معمّمة.

وما إن يدخل الفرد مدينة ما، أية مدينة عمرت خاصة بعد التسعينيات، أو أية قرية في لبنان، يصطدم بمعالم من مواد جامدة، لا حياة فيها، لا تحمل عاطفة، ولا تثير عاطفة، لان الذي أنجبها كان قد تبلد إزاء هموم المجتمع وضميره قبل أن يقدم ويحوّل المادة الجامدة لتصبح قرى ومدناً. لذا لا سابلة المدينة، ولا المسرع في سيارته، يقف ويتأمل في شكليات حجاراتها أو ألوانها، كأن لم يكن محاطاً بها، أو محيطة بمعيشه، فهي شكليات متبلّدة، وهو متبلد نحوها. فالمالك والزائر والصحفي والسياسي والأم والأب والتقني والطبيب النفساني، لا يعترضون على هذا التبلّد اللاإنساني في التعامل مع المدينة، ولا يصرخون ضد تلوّث معيشهم البصري. فقد استلبت إرادتهم، ولذا لا يعترضون، فقد أصبحوا منسلخين من العاطفة الاجتماعية، وهم راضخون لهذا التلوث البصري اللاانساني.

- ٧ -

وفي الختام، لا بد من بيان ملاحظة أخرى تخصّ إفساد الحوار الاجتماعي. إننا في هذا البحث كنا قد وصفنا حالة الفرد الذي وصل إلى سن الرشد، والذي استلخ واستُلِب، ولم يكن كذلك، ولم نخصّ بهذا الطفل الناشىء، إذ إن إفساد الحوار، وبالتالي إفساد العاطفة، يفترض وجود عاطفة صالحة في البدء، وبعد ذلك يتم إفسادها. إن الحسّ نحو الضمير الاجتماعي والتعاطف معه ينمو عند الطفل بقدر ما يهيىء المجتمع الظرف المناسب لنموه، وبالتالي إنضاجه، وهو النمو الحسّي في العقل والعاطفة الذي يسخّره الفرد الراشد في ما بعد في تعامله مع المجتمع. فإن لم يتهيأ هذا الظرف للطفل، وفي الوقت المناسب من نموه، قد تفوته الفرصة في نمو هذا الحس في كيانه الفكري والعاطفي. إن التلوث العام للبيئة المصنّعة بخاصة، والفن والعمارة بعامة، ستفوّت على الطفل فرصة نمو حسّه بالعلاقة الطبيعية والمتأصلة مع المصنّعات، وبهذا يكون المجتمع في دور توليد أطفال خالين من مكنة الحوار الصالح، وبالتالي من التعاطف الاجتماعي.

الفصل الحادي والعشرون

البحث عن «ذات» ذات معنى: إشكالية الهوية في العمارة(*)

سامر عكاش(**)

أولاً: المعمار وإشكالية الهوية

لا يخفى على أحد اليوم أن المجتمعات العربية تسعى بشكل متزايد نحو التحضر والتمدن، ونحو إنشاء المدن والتجمعات السكنية الكبيرة ضمن أطر وخطط تنموية هدفها التقدم والتطور. كما لا يخفى على أحد أيضاً أن هذا السعي الحثيث يرافقه تدنٍّ متزايد في مستويات الحياة كافة، فالمدن العربية بشكل عام تعاني، كغيرها من مدن بلدان العالم الثالث، مشاكل اجتماعية وبيئية وعمرانية كثيرة خلقتها بالدرجة الأولى الكثافات السكانية العالية وتدهور المستوى الاقتصادي.

هذا بالإضافة إلى سوء التخطيط والتنظيم الحكومي وسوء توظيف الموارد الضئيلة المتوفرة، الأمر الذي يزيد من حدة المشاكل وتعقيداتها في إطار المساعي الحثيثة نحو التصنيع والتحديث التي بدأت في فترة ما بعد الانتداب (Post-colonial Period) وما

(*) هذا الفصل مطور من نص محاضرة ألقيت في جمعية المعماريين الأردنيين بتاريخ ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٦. يشكر الكاتب لكل من يحيى الزعبي، رئيس قسم العمارة في الجامعة الأردنية، ونمر بيطار، رئيس جمعية المعماريين الأردنيين، دعوتهم وحفاوتهم، ولجميع الحضور مشاركتهم. و نُشِرَ في: **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٢ (آب/ أغسطس ١٩٩٧)، ص ٣٤ ـ ٤٧.

(**) محاضر في كلية العمارة ومدير مركز العمارة الآسيوية والشرق أوسطية، جامعة أدلايد، أستراليا.

زالت تسير بوتيرة متسارعة تاركة آثاراً مهمة في الفرد والمجتمع. وفي حين تتفاوت المدن العربية بنوع المشاكل التي تعانيها وحدّتها إلا أنه يمكننا التعميم بأن جميعها يعاني مشكلتين رئيسيتين هما: تفاقم مشاكل التلوث البيئي واضمحلال الهوية العمرانية.

يركّز هذا الفصل على مسألة الهوية بإطارها العام والهوية المعمارية بشكل خاص. ويهدف إلى إثارة جملة من التساؤلات تخص موضوع الهوية المعمارية ضمن سياق الفكر العربي الراهن المنشغل بمشروعه النهضوي، وانطلاقاً من إشكالية الهوية بإطارها الشمولي كما هي مطروحة في الخطاب العربي المعاصر، وذلك ليس لغرض إيجاد أجوبة للتساؤلات المطروحة وإنما لغرض استكشاف الأطر الفكرية والتاريخية التي تحدد فهمنا الحالي للموضوع من جهة، والتي تقودنا إلى طرح تساؤلات معينة من جهة أخرى، وأيضاً إلى استكشاف التعقيدات التابعة لهذه التساؤلات في سبيل الوصول إلى فهم أشمل لمشكلة الهوية في العمارة ورؤية أوضح لأبعادها. كما يهدف هذا الفصل إلى إلقاء الضوء على هامشية دور المعمار العربي المعاصر في المشاركة الفعالة في الحوار النقدي الذي يخص مشكلة الهوية بإطاريها الحياتي الشامل والمعماري الخاص[1].

إن مسألة الهوية هي من المسائل الأساسية التي شغلت وتشغل بال ليس فقط المفكرين والباحثين والمعماريين العرب المعاصرين، وإنما أيضاً شريحة واسعة من العامة في المجتمع العربي. وهي موضوع بحث ونقاش على الساحة الثقافية والسياسية والاجتماعية والفلسفية والفنية والدينية، كما أنها موضوع بحث على الساحة المعمارية والعمرانية.

إشكالية الهوية مطروحة في الخطاب العربي المعاصر ضمن الإطار العام التالي:

الواقع الحضاري الذي يعيشه العرب اليوم هو واقع ضعيف متأخر تسيطر عليه النزعات اللاعقلانية ويفتقر إلى العنصر الإبداعي في أغلب، إذا لم نقل في كافة، مجالات الحياة، واقع لا يملك فيه الفرد أو الجماعة زمام المبادرة العلمية أو السياسية وتطغى عليه التأثيرات الغربية إلى حد خطير يهدد بطمس معالم الكيان العربي وخصوصية «الذات العربية» المتمثلة بهويتها المتميزة. ويلازم هذا الطرح سؤال عام حاضر في أذهان العامة دائماً ومطروح بإلحاح في الخطاب العربي المعاصر وهو: ما

(١) إن طبيعة المناسبة التي استدعت كتابة هذا الفصل اقتضت أن تكون في معظمها عرضاً لمجموعة من الأفكار المشتتة تحوم في فلك الموضوع لا بحثاً استقصائياً دقيقاً للموضوع.

هو الحل للخروج من هذا المأزق، ما هو الحل لإعادة إحياء الذات العربية الخلاقة وتنصيبها دورها القيادي التاريخي على الساحة العالمية[٢]؟

المشكلة نفسها والسؤال العام الملازم لها يرتبطان بشبكة معقدة من التساؤلات تمتد لتشمل كافة جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والفلسفية والعمرانية، وذلك لأن موضوع المشكلة بحد ذاته شامل لكل جوانب الإنسان العربي في أحوال وجوده الفردي والجماعي. ولقد تزامن ظهور إشكالية الهوية على الساحة الفكرية مع ظهور الفكر القومي الوحدوي العروبي، ولازمت إشكالية الهوية في تطورها تطور مفهومي القومية العربية والوحدة. **فالهوية العربية المتميزة كانت في الوقت نفسه إحدى** الركائز الأساسية التي استند إليها مفهوما القومية والوحدة وأحد الأبعاد الجوهرية التي قام الفكر القومي الوحدوي بصقلها وإبرازها. ومنذ ما يسمى بمرحلة «اليقظة العربية» إلى اليوم تناول مسألة الهوية بالبحث والتحليل، بشكل أو بآخر، عدد كبير من المفكرين العرب[٣] ممن ساهموا ليس فقط في توضيح المشكلة واقتراح الحلول لها، وإنما أيضاً في صياغة الصورة العامة لها ـ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ـ وتحديد طريقة إدراكها. فالصورة الماثلة في أذهان العامة عن مشكلة الهوية هي انعكاس متفاوت الوضوح لما طرحته «النخبة المثقفة» على الساحة الفكرية خلال قرن ونيف من الزمن منذ ما يسمى بحركة «اليقظة العربية». وما طرحته «النخبة المثقفة» خلال هذه الفترة هو بالدرجة الأولى رد فعل للتفاعل بين العرب وأوروبا، ومحاولة المفكرين العرب استيعاب الحضور العلمي والتقني الأوروبي القوي الذي برز لهم في بدايات الانفتاح على الغرب وفي ما بعد لمقاومة النزعات الاستعلائية والرغبة في السيطرة والاستعمار التي واجهت أوروبا بها الوطن العربي. فمشكلة الهوية والسؤال الملازم لها إذاً مطروحان ضمن وعي تاريخي معين يحدده فهم عام معين لتاريخ العرب والمسلمين وموقعهم الحضاري في الماضي والحاضر، كما تم طرحه خلال السنوات المئة والخمسين الماضية، ومن خلال نظرة معينة إلى مجريات الأحداث الراهنة وإلى التحولات والتغيرات المعاصرة[٤].

---

(٢) أغلب الدراسات العربية المعاصرة التي تتناول بالنقد والتحليل الوضع العربي الراهن أو مشكلة الحداثة أو ما درجت تسميته بـ «المشروع النهضوي العربي» تنطلق من هذه المقدمة. لعرض شامل ومختصر لأغلب المواقف الفكرية، انظر: هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

(٣) أمثال اسحق والكواكبي والبستاني وشميل وعبده والأفغاني وغيرهم من مفكري عصر «اليقظة العربية»، مروراً بالمنفلوطي والريحاني وكرد علي وطه حسين من مفكري حقبة الاستعمار الأوروبي وبدايات الاستقلال، إلى أدونيس والعروي وجعيط والجابري وأركون وبركات وشحرور وأمثالهم من المفكرين المعاصرين.

(٤) هذه النقطة هي إشكالية بحد ذاتها تستدعي وقفة تحليلية ضمن التوجهات الفكرية المعاصرة التي تعالج =

يتجلى من خلال هذه النظرة العامة لمشكلة الهوية في مجال العمارة تعميم سائد هو أن الهوية المعمارية والعمرانية كانت، وما زالت، توافق التطور العمراني للجماعات الإنسانية في كافة أطر وجودها المدني والحضري، وأنه من الضروري أن يحافظ معماريونا على استمرارية التميز الذي تقتضيه هويتنا العربية لكي لا تذوب شخصية الأمة المتمثلة بعمارتها. يقول ميشيل حمارنة في تقديمه لكتاب **خصائص بيوت مأدبا التقليدية في بداية القرن العشرين**: «إن لكل أمة نمطاً معيناً بالبناء طورته أجيالها عبر الزمن وبدأت فيه وغيرت حسب مقتضيات الأحوال. فهذا النمط أو ذاك يعتبر من ملامح شخصية الأمة التي تعرف من خلالها بين الأمم وعبر التاريخ، وهو بالتالي جزء من حياتها وطبيعتها وتاريخها. ذلك بالرغم من أن كثيراً ما نقلت الشعوب عن بعضها البعض أنماط البناء وأساليبه، ولكنها حافظت في الوقت ذاته على ملامح شخصيتها في بنائها وعمرانها. وبالقدر الذي نتمنى فيه على مهندسينا أن يحافظوا على أنماط البناء في تراثنا ندرك أنه لا يجوز أن تهيمن أجيال على أجيال أخرى في عمارتها وأسلوب بنائها. فالنقل والتطوير والاستعارة والتحديث أمور محببة وإيجابية إذ هي لا تتعدى الحدود التي تذوب معها شخصية الأمة في البناء، فتصبح أمة بلا ملامح مميزة لها. وهي أمور ضرورية لمجاراة متطلبات الحياة»[٥].

فالتعبير عن هوية معمارية معينة يُنظر إليه اليوم على أنه كان وما زال من مهام المعمار الأساسية، وبالتالي فالتعبير عن الهوية العربية/ الإسلامية في الأعمال المعمارية هو من أهم التحديات التي تواجه المعمار العربي المعاصر وأحد أبعاد المشروع النهضوي العربي[٦]. هنا تبرز بوضوح دوائر الإشكالات وتتبادر إلى الذهن الأسئلة التالية:

= العلاقة بين الشرق والغرب في أجواء ما بعد الاستعمار (Post-colonialism) وما بعد الحداثة (Post-modernism)، إلا أن هذا يقع خارج أهداف هذه الدراسة.

(٥) يحيى الزعبي وسعاد شهاب، **خصائص بيوت مأدبا التقليدية في بداية القرن العشرين** (عمّان: مطابع الدستور التجارية، ١٩٩٥)، ص ٥.

(٦) الدراسات التي تعكس هذه النظرة كثيرة ومتباينة في أساليب البحث والعرض ولا تقتصر على مجال العمارة فقط. انظر على سبيل المثال: رفعة الجادرجي: **حوار في بنيوية الفن والعمارة** (بيروت؛ لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٥)، «الرمزية ومفهومها،» ص ٣٤٥ ـ ٣٨٤، و«الهوية والخصوصية في الفن والعمارة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٢ (تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٦)، ص ٢٣ ـ ٣٥، ومحمد عبد العال إبراهيم، **الشخصية المصرية في العمارة المحلية المعاصرة** (بيروت: دار الراتب الجامعية، [د. ت.]).

إن جائزة الآغا خان للعمارة الإسلامية تنطلق من القاعدة الفكرية نفسها، فهي تهدف إلى تشجيع الأعمال المعمارية التي تبرز الهوية الإسلامية في تعابير معمارية حديثة ومتطورة، وأغلب الأبحاث التي تضمنتها مطبوعات البرنامج منذ تأسيسه تتمحور حول هذه النقطة الجوهرية.

ـ ما هي هذه الهوية العربية التي ننشدها اليوم؟ هل هي كيان ثابت ذو معالم محددة يمكن من خلالها إدراك وتعريف مفهوم الهوية، أم أنها كينونة متفاعلة متطورة ومتغيرة؟ هل لهذه المعالم ـ في حال تحديدها ـ شفافية كافية بحيث يراها الفرد والجماعة والمعمار بالوضوح نفسه؟ كيف يمكن التعبير عن هذه الهوية في الفن والعمارة؟

هذه البداية تقودنا بدورها إلى سلسلة طويلة ومتشعبة من الأسئلة أهمها:

ـ هل نتحدث عن هوية إسلامية أم عربية معاصرة، وما هو الفرق؟ ما هو دور الدين في عملية تعريف الهوية وصياغة محتواها وعناصرها؟ وما هو دور الرمز في تحديد الهوية؟

ـ ما هو دور السياسة في تحديد فهمنا للهوية؟ وما هو دور الأقليات العرقية والدينية في تحديد ماهية هذه الهوية؟ وما هو دور كافة عناصر المجتمع وخاصة المرأة في صياغة هذه الهوية؟ وهل لهؤلاء دور أم لا؟

وهذه الأسئلة بدورها تقودنا إلى دائرة أخرى من التساؤلات:

ـ كيف يفهم المجتمع المعماري بشكل خاص والمجتمع العربي بشكل عام مسألة الهوية؟ وكيف يتعامل كل من فئات هذا المجتمع من معمار وطالب وأستاذ وفرد عادي مع الهوية؟

ـ ما هي المستويات الفكرية التي يتم من خلالها فهم مسألة الهوية؟ وما علاقة الهوية بالخصوصية «المحلية»؟

ـ ما هي الحدود الجغرافية لهذه «المحلية»؟ وكيف يمكن تحديدها؟ وما هي الحدود الفكرية لهذه «المحلية»؟ وكيف يمكن تحديدها؟

ومن الطبيعي أن تقودنا كل هذه التساؤلات تلقائياً إلى المجال التعليمي:

ـ هل يجري التعامل مع مسألة الهوية المعمارية بوعي في إطار التعليم؟

ـ هل تدرّس مقومات الهوية المعمارية ضمن أطرها الفكرية والتشكيلية؟

ـ هل تطرح إشكالية الهوية في مشاريع التصميم المعماري؟

ـ إذا كان موضوع الهوية يُدرس في المدارس المعمارية ويطرح في مشاريع التصميم المعماري، فكيف يجري التعامل مع الموضوع؟

ـ كيف تصاغ التصورات لمفهوم الهوية، وضمن أي إطار فكري يجري طرحها؟

ـ كيف يدرّس مفهوم الهوية، وماذا يتوخى من الطلاب تحصيله في النهاية؟

إن تجليات الهوية في العمارة متعددة المستويات، ودوائر التساؤلات التي تتناولها لا تنتهي. فالموضوع شائك ومعقد وله تشعبات كثيرة، ومقال مقتضب كهذا لن يفي الموضوع حقه ولن يتيح الفرصة لمناقشة التساؤلات كافة. لذلك سنركز على المعطيات الفكرية والتاريخية العامة فقط.

لنبدأ بالنظر في التوجه العام الذي يرى أن التعبير عن هوية معمارية معينة هو من مهام المعمار الأساسية، وأن التعبير عن الهوية العربية في الأعمال المعمارية هو من أهم التحديات التي تواجه المعمار العربي المعاصر. هذه النظرة وإن تبدو ضمن معطيات الوضع الراهن بديهية وطبيعية، إلا أنها في حقيقة الأمر وليدة ظروف اجتماعية وسياسية وفكرية محددة هي التي أبرزتها إلى حيز الوجود. فمسألة الهوية المعمارية لم تكن مطروحة أو موضوع بحث قبل مرحلة اليقظة العربية مثلاً، ولم يتناولها المفكرون المعماريون المسلمون وغير المسلمين العرب في العصور الوسطى. لقد ظهر موضوع الهوية إلى الوجود بالتحديد عندما رأت الذات العربية نفسها في مرآة «الآخر»، مرآة «الغرب»، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبدايات القرن الحالي، وأخذت بالتبلور خلال مرحلة الانتداب وبعدها.

عندما رأت الذات العربية نفسها في مرآة الآخر وعت معالم وجودها، وعندما وعت معالم وجودها فقدت عفويتها، وعندما فقدت عفويتها انفصلت عن ارتباطها العفوي بواقعها. عندما رأت الذات العربية نفسها في مرآة الآخر بدأت تسعى إلى إعادة صياغة صورتها لتظهر بمظهر لائق مقابل ذلك الآخر، وفي سعيها هذا لم تنظر الذات إلى المرآة ذاتها لتتحسس طبيعة الصورة المعكوسة، وإنما نظرت إلى صورتها فقط.

لقد مضى أكثر من قرن من الزمان منذ أن بدأت الذات العربية بإعادة صياغة صورتها وإعادة تحديد معالمها ضمن أجواء فكرية إصلاحية همها الأول هو السياسة والدين[٧]. ومما لا شك فيه هو أن «النخبة المثقفة» في الوطن العربي اليوم تمر بمرحلة

(٧) انظر: رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي**، تحقيق محمد كامل الخطيب، قضايا وحوارات النهضة العربية، ط ٣ (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٣).

متطورة من الوعي لـ «الذات» تتجلى في المحاولات الجادة لكثير من المفكرين العرب، أمثال أدونيس والجابري وأركون وبركات وجعيط والعروي وشحرور وغيرهم[٨]، لإيجاد إطار محدد المعالم لكيان مستقل ومتميز في ظل الأجواء العالمية الجديدة التي تتميز بالاجتياح الواسع للتأثيرات الغربية عبر وسائل الإعلام والاتصالات المتطورة وعبر السيطرة الإعلامية والسياسية والاقتصادية والعسكرية للغرب. وتبدو هذه النخبة اليوم مهتمة بفهم خصوصية انتماء الفرد العربي أكثر من أي وقت مضى، وهذا ما يفسر الإلحاح في مناقشة وتحليل موضوع الهوية في الخطاب العربي المعاصر وبخاصة في الكتابات التي تعالج المشروع النهضوي العربي[٩]. إلا أن هناك تبايناً ملحوظاً في طرق إدراك أفرادها لمفهوم الهوية وأساليب التعامل معها. ففي حين يؤكد بعضهم ثبوتيتها من خلال ارتباطها بالقديم، ينطلق بها آخرون إلى أحضان الحداثة محررينها من ثبوتية القديم وعلائقه. يقول أدونيس في تقديمه لكتاب **الإسلام والحداثة**: «... نحن، في المجتمع العربي، وفي عالم الثقافة الإسلامية لا نزال نفكر ونعمل وفقاً لمفهوم يقول إن الهوية معطاة سلفاً، وإنها أشبه بنواة، والأفراد هم ثمارها أو تجلياتها، وإن علاقتهم بها هي كعلاقة الفرع بأصله. والحال أن الهوية هي، على النقيض، حركة وحركية. والإنسان

---

(٨) انظر: أدونيس، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**، ٢ ج (بيروت: دار العودة، ١٩٧٤)؛ محمد عابد الجابري: **مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧، قضايا الفكر العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، **وتكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي؛ ١، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)؛ حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)؛ هشام جعيط، **الشخصية العربية والمصير العربي**، نقله إلى العربية المنجي الصيادي، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)؛ عبد الله العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة**، ترجمة محمد عيتاني؛ قدّم له مكسيم رودنسون (بيروت: دار الحقيقة للطباعة والنشر، ١٩٨٣)؛ محمد شحرور: **دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع** (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤)، **والكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، ط ٦ (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤)؛ محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، ط ٢ (لندن: دار الساقي، ١٩٩٢)، و«الإسلام والحداثة،» في: أدونيس [وآخرون]، **الإسلام والحداثة: ندوة ومواقف** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٣٢١ ـ ٣٦٥.

يساهم محمد أركون بشكل خاص في النقد المعماري من خلال مشاركته في جائزة الآغا خان للعمارة الإسلامية ودراساته المنشورة في مجلات ومطبوعات معمارية، كمجلة *Mimar* ومنشورات جائزة الآغا خان للعمارة الإسلامية، إلا أن هذه الدراسات ما زالت غير متوفرة بالعربية.

(٩) هنا لا بد من الإشارة إلى الظروف المعيشية الصعبة التي ينمو في إطارها وعي الفرد العربي لذاته الضعيفة المتأخرة والتي فقدت زمام المبادرة العلمية والسياسية، وإلى المفارقة التي يعانيها المجتمع العربي، حيث نجد الفرد العادي يسعى جاهداً إلى إيجاد الوسيلة التي تمكنه من التعامل الواعي مع الضغوط الكثيرة التي يرزح تحتها في حياته اليومية والتحديات الصعبة والمتفاقمة التي تهدد كيانه وعروبته، في حين تطل عليه «النخبة المثقفة» من قمم البروج الفكرية غارقة في أحلام الإصلاح الثقافي والسياسي لترسم له الخطط «التقدمية» و«النهضوية» لتجاوز واقعه المرير واللحاق بمصاف العالم المتقدم.

يبدع هويته فيما يبدع فكره وعمله. الهوية، بعبارة ثانية، ليست كينونة مكتملة وإنما هي حركة دائمة من التكون»[١٠].

وضمن هذين الحدين تبرز مجموعة من الموفقين الذين ينشدون الحلول الوسطية، إلا أن الجميع يعتبر مسألة الهوية من المسائل الجوهرية التي لا بد من طرحها وتحليلها من أجل الوصول إلى فهم أعمق وأشمل للذات، ومن أجل دفع عجلة المعرفة إلى الأمام.

هذا على مستوى الفكر العربي المعاصر بإطاره العام، إلا أننا إذا نظرنا إلى الفكر المعماري العربي اليوم ومدى فعالية مشاركته في معالجة القضايا الجوهرية، كقضية الهوية مثلاً، التي تشغل ليس فقط المجتمع المعماري فحسب وإنما المجتمع العربي بعامة، فإننا نجد أن الوضع مختلف: نجد هامشية وانعزالاً. والمعمار العربي يعيش في حيرة وفراغ فكري ناتجين من تلك الهامشية والانعزال. فالخطاب المعماري لم يواكب الخطاب السياسي والاجتماعي والأدبي في مراحل تطوره المعاصر، بل ظل هامشياً، بل إنه يمكننا القول إنه ظل خارج دائرة الحوار طوال النصف الأول من هذا القرن. وبسبب غياب البعد العمراني بشقيه المعماري والمدني ظل موضوع الهوية مطروحاً في الخطاب العربي المعاصر ضمن أطر فكرية سياسية واجتماعية وأدبية. فحضور المعمار العربي على الساحة الفكرية حديث العهد، ومشاركته في الحوار النقدي ما زالت بدائية[١١]. فالدراسات النقدية التي تتناول موضوع الهوية ضمن إطار التشكيل والتنظيم المعماري والعمراني باللغة العربية ما زالت قليلة إذا ما قورنت بتلك التي تتناول الموضوع في إطاره السياسي مثلاً، وذلك على الرغم من أهمية هذا الجانب كونه يجسد الأفكار والتوجهات الفردية والجماعية في صور حسية وتراكيب عمرانية لها من خلال حضورها القوي في خيال وذاكرة كل من الفرد والجماعة دور جوهري وفعال في صياغة الوعي العام لمفهوم الهوية.

إن غياب المعمار العربي عن الساحة الفكرية وهامشية مشاركته في الحوار النقدي لا يعنيان أنه لا مواقف له في ما يخص موضوع الهوية. إلا أن التوجه العام الحديث المأخوذ عن الغرب والسائد في معظم البلدان العربية إلى هذا اليوم يصنف العمارة

---

(١٠) أدونيس [وآخرون]، المصدر نفسه، ص ٩.

(١١) المقصود بالمعمار العربي هنا هو الذي يقيم ويزاول المهنة في أي من البلدان العربية والذي يعبر عن فكره باللغة العربية. فهناك العديد من المعماريين العرب المقيمين في الخارج والذين يكتبون وينشرون باللغة الإنكليزية.

ضمن المجال التقني والعلمي ويربطها بالعلوم الهندسية والرياضية ويقصيها عن مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية. لقد أثر هذا التوجه تأثيراً سلبياً في طريقة إدراك المعمار لدوره في المجتمع وبالمقابل في نظرة أفراد المجتمع إلى وظيفة المعمار المهنية. ونتج من هذا أن ابتعد المعمار (أو بالأحرى أبعد من خلال طرق التدريس ومناهجه) عن المشاركة الفعالة في معالجة القضايا السياسية والاجتماعية والفلسفية الملحة التي يساهم في تكريسها، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بوعي أو بلا وعي، من خلال أعماله. فمشاركة المعمار في أي من هذه المجالات الفكرية كانت وما زالت إلى حد كبير تتطلب منه التجرد من «معماريته» لأنها من جهة لا توفر له الأدوات الفكرية والمعرفية الضرورية للمشاركة الفعالة، ومن جهة أخرى لا تمنحه المصداقية المعرفية الضرورية خارج حدود مهنته.

إلا أن المعمار العربي لا يعيش بمعزل عن واقعه، ومن السذاجة أن ننظر إليه على هذا النحو. فهواجسه كفرد من أفراد المجتمع تدور في الفلك الفكري العام السائد نفسه، وتوجهاته تعكس تلك التوجهات المتداولة بين شرائح المجتمع، إلا أن دوره «المعماري» في المجتمع العربي المعاصر كان وما زال قائماً على رد الفعل عوضاً عن المشاركة الرائدة في النقد والتنظير[١٢]. فالنزعة القوية نحو التحديث في مرحلة ما بعد الانتداب، على سبيل المثال، انعكست مباشرة على أساليب وتقنيات البناء والصور المعمارية التي تبناها المعمار العربي في تلك المرحلة من تطور المجتمع، وذلك دون الخوض في غمار التحليل والنقد والتنظير، في حين نجده اليوم يعالج في أعماله قضايا الأصالة والتراث والحفاظ على الهوية. فالأجواء الفكرية العامة قد خلقت في الماضي كما تخلق اليوم توجهات معمارية متباينة بغض النظر عن وعي المعمار الكامل للتغيرات والتباينات أو قدرته على المشاركة الفعالة في صياغة التوجهات.

إن غياب المعمار عن المشاركة الفعالة في التطور الفكري للفرد العربي أدى ليس فقط إلى انعزالية العمارة كفكر عن ساحات الخطاب العربي المعاصر، وإنما أيضاً إلى انحسار القدرات التعبيرية والأدوات الفكرية اللازمة لها، وبالتالي إلى ضيق الأفق المعماري الخلاق. هذا بالإضافة إلى الازدواجية التي فرضتها عليه العمارة الحديثة، «عمارة الآخر»، بأفكارها التي أفقدته ارتباطه الطبيعي والعفوي ببيئته. فقد أضحى

(١٢) ليس من الغريب أن نرى للأفكار والمناهج المعرفية المعاصرة، مثل ما بعد الحداثة وما بعد الهيكلية والتفكيكية، انعكاسات مباشرة على المستوى المعماري، وهذا ما جذب المعمار من جديد إلى المركز في دائرة الحوار النقدي والتنظير الفلسفي.

غريباً عنها يصبو إلى إعادة تشكيلها. فالوضع الطبيعي هو أن ينتج المعمار ما يعكس احتياجات الأفراد في المجتمع الذي ينتمي إليه دون التفكير المتعمد بموضوع الهوية، أي أن يكون نتاجه عفوياً وأن تكون الخصوصية التي تميزه عفوية من حيث إنها تجسد كل ما ينتمي إليه. أما أن يسعى جاهداً إلى إنتاج هذه الخصوصية مع وعيه بفقدانها، فهذا ليس بالوضع الطبيعي. فالوضع الراهن بممارساته وأفكاره ليس بالوضع الطبيعي بالنسبة إلى المعمار لأن احتياجات المجتمع والأفراد تبدو مخالفة لما يمليه عليه فكره المعماري وما يراه مجسداً للهوية والشخصية المعمارية.

في هذا السياق تتبادر إلى الذهن تساؤلات عن «الأطر الوجودية» التي يعبّر من خلالها كل من الفرد والمجتمع عن الهوية الذاتية: هل من الضروري التعبير عن هوية معينة في الفن والعمارة والأدب... إلخ، ولماذا؟ الجواب عن هذا التساؤل غالباً ما تكتنفه عاطفة الانتماء وإثبات الذات، ولكن إذا بحثنا في صيغ وكيفيات التعبير الإنساني لوجدنا أن كل ما ينتجه الفرد من أعمال وتصرفات هو انعكاس طبيعي عن خصوصية وجوده في بيئة معينة وضمن أطر فكرية ومعرفية معينة. فنتاجه ـ شاء أم أبى ـ تعبير عفوي عن هويته. وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا التفكير المستقل بموضوع الهوية؟ وهل هذه الوضعية المصطنعة التي يفصل فيها الفرد نفسه عن محيطه ومنتوجه وضعية طبيعية إيجابية للتفكير في مسألة الهوية؟ وما هي النتائج المترتبة عن هذه الانفصالية؟ من ناحية أخرى، إذا افترضنا جدلاً أن العرب اليوم هم في وضع قوة ولهم نفوذ عسكري وسياسي واسع، فهل يكون لمسألة الهوية يا ترى الأهمية نفسها التي هي لها اليوم؟ وهل يتناولها المفكرون العرب بالأسلوب نفسه[١٣]؟

---

(١٣) يشير ابن خلدون في مقدمته إلى هذه النقطة معتبراً أن الضعيف المغلوب يكون «مولعاً أبداً بالاقتداء بالغالب في شعائره وزيه وسائر أحواله»، ويعلل سبب ذلك «... أن النفس أبداً تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه إما لنَظَره بالكمال بما وَقُر عندها من تعظيمه أو لما تُغالط به من انقيادها ليس لغَلَب طبيعي إنما هو لكمال الغالب فإذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء أو لما تراه والله أعلم من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس وإنما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب تغالط أيضاً بذلك عن الغلب وهذا راجع للأول ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها بل وفي سائر أحواله وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زي الحامية وجند السلطان في الأكثر لأنهم الغالبون لهم حتى أنه إذا كانت أمة تجاور أخرى كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمم الجلالقة فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء والأمر لله. وتأمل في هذا قولهم العامة على دين الملك فإنه من بابه إذ الملك غالب لمن تحت يده والرعية مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بآبائهم والمتعلمين بمعلميهم...» انظر أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب** =

ثانياً: «الصورة» والسلطة المعرفية

في «إطار المشروع النهضوي العربي» تدور إشكالية الهوية بإطاريها الفكري العام والمعماري الخاص في فلك الصراع العقيم بين الأصالة والحداثة، إلا أن الفلك الفكري للمؤرخين والفلاسفة وعلماء الاجتماع يبدو أوسع بكثير من فلك المعمار الحديث الذي شغل نفسه بالصورة. هنا لا بد من التمييز بين الهوية في إطارها الشمولي والتي كانت وما زالت محور الدراسات التي تتناول مسألة الوحدة العربية، القومية العربية، المجتمع العربي المعاصر، الأصالة والحداثة... الخ، والهوية في إطارها المعماري الخاص الذي يركز بالدرجة الأولى على الصورة. ففي حين يمكننا الحديث بتحديد ووضوح نسبيين عن الهوية العربية من خلال مظاهرها العامة كوحدة اللغة والثقافة والتاريخ والمصير والتطلعات... الخ، وعن استمرارية معينة لحضور هذه العناصر في الماضي والحاضر وضرورة استمراريتها، بشكل أو بآخر، في المستقبل، يصعب الحديث عن الهوية المعمارية بالدرجة نفسها من الوضوح والتحديد. والسبب في ذلك هو أن الهوية المعمارية مرتبطة بالصورة وعوائق ماديتها، في حين أن المظاهر العامة للهوية السابق ذكرها تمثل أفكاراً مجردة إلى حد كبير من الصور الحسية التي تجسدها. فتصورنا للغة والثقافة والتاريخ والمصير كمقومات للهوية مثلاً مستقل إلى حد كبير عن الصور الحياتية اليومية والمظاهر الحسية لهذه المقومات. أما الصورة المعمارية كالقوس والقبة والزخرفة، مثلاً، فحضورها في المخيلة العربية مرتبط بالدرجة الأولى بحسية مادتها.

بالمقارنة بالطبيعة المتفاعلة الحية للفكرة المجردة، فإن الصورة بوجودها الحسي جامدة ميتة: الصورة هي آخر تجلّ من تجليات الهوية. الصورة هي الهوية في مرحلة «ما قبل الاندثار»، أو «العدم». الصورة ليست لها روحانية واستمرارية الفكرة/ المعنى. المعنى هو الذي يمنحها الحياة والاستمرارية. المعنى هو الذي يمنح الصورة الشفافية وديمومة الوجود. المعنى هو الذي يمنح الصورة العمق الزماني ليمتد حضورها الآني إلى الماضي وإلى المستقبل.

إلا أن للصورة علاقة وجودية وثيقة بالخيال الذي يمنحها سلطة وحضوراً. وللخيال علاقة «تنازعية» مع الفكر الذي يتعامل مع المعنى في الصراع على تملك زمام «السلطة المعرفية». ففي حضور الفكر القوي والمتمكن يخضع الخيال لمقتضياته ويصبح أداة

= **والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**: مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص ١٤٧.

فعالة تخدم توجهاته، أما في غياب الفكر فيستولي الخيال على «السلطة» من خلال الصورة التي تصبح أداة التعبير والتقييم الأولى. فالصورة المعمارية بحضورها المادي والمرئي الشامل الذي يغلف الأفراد في واقع وجودهم المدني والحضري والذي يحيط بكافة فعالياتهم الحياتية اليومية أصبحت الهدف المنشود، وصاحبة الدور الأكبر والأهم في التأثير في إدراكات الأفراد وطريقة تصورهم وصياغتهم لهويتهم. ولذلك فإنه ليس من المستغرب أن يكون لبعض العناصر كالقوس والقبة والزخرفة وغيرها ذلك الارتباط القوي بالهوية عند العامة.

في غياب سلطة الفكر سيطرت التلقائية والعفوية المطلقة على أساليب التعامل مع الواقع. فتبنى المعمار العربي ـ من خلال الصورة ـ منهج الحداثة على أنه التعبير الطبيعي عن التطور الفكري المعماري للمجتمعات الحديثة، وذلك دون البحث في أصول ومبادئ هذا المنهج ومدى تلاؤمه مع خصوصيات واقعنا الحضاري. فاقتصر في تعامله مع منهج الحداثة على الشكل والصورة. فالصورة كانت محور التركيز، وعن طريق التفاعل المباشر معها أوجد المعمار العربي لنفسه صيغاً توافقية بين القديم والحديث نابعة من رغبات ونزعات شخصية أرضت فضوله. كما أنتج صوراً معمارية عصرية لاقت قبولاً شعبياً لكونها تعبيراً عن التغيير والتجديد الذي كان يسعى وراءهما المجتمع. أما فكر الحداثة بحد ذاته فلم يبحث على الصعيد المعماري ولم يوضع موضع شك ونقد.

وحدث هذا أيضاً على المستوى التعليمي، فقد تم تبني مفهومي «الوظيفة» و«الشكل» كما طرحهما فكر الحداثة بعفوية تامة من قبل المدرسين الذين خطوا خطوة أبعد من ذلك عن طريق تعميم هذين المفهومين على كل زمان ومكان لتعزيز مصداقيتهما. فالشكل وعلاقته السببية بالوظيفة، أي «الشكل يتبع الوظيفة»، قُدم إلى الدارسين على أنه من الأمور البديهية البحتة التي كانت وما زالت الأساس الذي يقوم عليه الفكر المعماري في كل زمان ومكان. وعلى غرار ما حدث مع الحداثة، حدث ويحدث مع الموجات المعمارية الغربية المتلاحقة، فامتدت عفوية وتلقائية التقبل لتشمل ما بعد الحداثة وعمارة التقنية المتقدمة وعمارة التداعي أو التفكيكية وغيرها من الحركات التي قدمت للمعمار العربي نماذج تصميمية جاهزة على غرار الموضة. أما المعمار العربي فقد شغلت الصورة مركز اهتمامه في حين بقي الفكر في أفضل حالاته هامشياً أو مصطنعاً، أي أنه اصطنع المعنى الذي يلائم الصورة عوضاً عن كون الصورة انعكاساً عفوياً للمعنى.

ويظهر الدور الرئيسي الذي تلعبه الصورة المعمارية في كيفية إدراك المعمار العربي لهويته من خلال كتابات المعماريين أنفسهم. ففي كتابه الأخير **حوار في بنيوية الفن والعمارة** صنف المعمار العراقي رفعة الجادرجي المدارس أو الاتجاهات المعمارية في الوطن العربي على النحو التالي:

الاتجاه **الأول** هو الاتجاه الذي ينطلق من صور معمارية محلية يتم المحافظة عليها بشكليتها وتقنية إنتاجها مع التطوير في تراكيبها المعمارية بهدف الوصول إلى صور جديدة ذات خصوصية وطابع محلي متميز. يتمثل هذا الاتجاه بأعمال المعمار المصري حسن فتحي الذي ركز على عمارة ريف مصر الطينية. الاتجاه **الثاني** هو الاتجاه الذي ينطلق من صور محلية تقليدية يتم صهرها مع صور غربية حديثة بهدف إعادة صياغة الأصل لإنتاج صورة معمارية جديدة لها خصوصيتها المحلية إلا أنها قابلة لاستيعاب الفنون والتقنيات الغربية المعاصرة. يتمثل هذا الاتجاه بأعمال الفنان العراقي جواد سليم، وبأعمال رفعة الجادرجي الذي اعتبر نفسه أول من شرع في تطوير هذا الاتجاه. الاتجاه **الثالث** هو الاتجاه الذي ينطلق من صور معمارية حديثة تطعم بعناصر تراثية لإعطائها شخصية متميزة. استحدث هذا الاتجاه في لبنان وقام المعمار محمد مكية بتطويره في العراق. أما الاتجاه **الرابع** فهو الاتجاه الذي يتجاهل الخصوصية المحلية ويعتبر النموذج المعماري العالمي على أنه التعبير الأفضل عن العمارة المعاصرة ومحصلة التقدم المعماري. تمثل هذا الاتجاه بأعمال الكثير من المعماريين أهمهم قحطان عوني وهشام منير[١٤].

يناقش الجادرجي المدارس المعمارية هذه من منطلق أن جدوى الفكر والممارسة المعمارية وأهميتها في المجتمعات العربية المعاصرة تعتمدان على مدى قدرتها على استيعاب التطورات المستمرة في العمارة على المستوى العالمي، وفي الوقت نفسه امتلاك القدرة على التركيز على خصوصية الانتماء المحلي. ولذلك فهو يعتبر الاتجاه الثاني هو الأنسب. فالاتجاه **الأول** ينطلق من افتراض مسبق بأن سمات العمارة العربية تكمن في الريف (وبخاصة تقنية الطين)، وفي هذا تغاضٍ عن المتطلبات الحضرية المعاصرة، والمنهج **الثالث** يلجأ إلى تقنيات وحرفيات تقليدية تعيق استحداث عمارة معاصرة، في حين أن الاتجاه **الرابع** يتغاضى عن مطلب الخصوصية والانتماء إلى هوية محلية محددة، الأمر الذي يجعل العمل المعماري عملاً تقنياً بحتاً قابلاً للتعميم. أما

---

(١٤) انظر: الجادرجي، **حوار في بنيوية الفن والعمارة**، ص ٢٤ ـ ٢٦.

الاتجاه **الثاني** فيتميز بقدرته على صهر «المعاصرة مع المعالم التراثية في كينونة واحدة معاصرة مؤقلمة»، وبالتالي فهو أقدر على «التطور والتواصل»[١٥].

إن التركيز على الصورة واضح جلي في تصنيف الجادرجي، والمعالم التراثية التي يرجع إليها هي ليست إلا الصور المنتقاة في مبانٍ قديمة يختارها المعمار ويمنحها الصفة التراثية كونها مستقاة من نماذج تاريخية لها حضور قوي، ولو أنه غامض المعنى، في أذهان ومخيلة العامة.

ثالثاً: البحث عن «المعنى»

لما كان التركيز في محاولات تحديد الهوية أو البحث عن عناصرها التكوينية على الصورة المعمارية وطريقة التعامل معها، فإنه لا بد من طرح التساؤلات التي تخص المعنى الذي يمنح الصورة عمقها التاريخي في الخيال الفردي والجماعي:

ـ ما هي معاني الأشكال والصور المعمارية التي نجدها في المباني القديمة التي نصفها بأنها إسلامية أو ذات طابع إسلامي؟

ـ ما معنى الزخارف الهندسية المستخدمة في تزيين هذه المباني؟ وما معنى الأشكال الهندسية المستعملة في الزخارف؟

ـ ما معنى القوس والمقرنصات والقبة... إلخ؟ وما معنى النظام الفراغي المتكرر... إلخ؟ وما هو الطريق لتحديد وفهم هذه المعاني؟

ليس من السهل الإجابة عن هذه الأسئلة، كما أنه ليس هناك من جواب شافٍ يمكن اعتباره الجواب «الصحيح»، وذلك لعدة أسباب أهمها:

ـ إن الظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية التي وجدت فيها هذه العناصر والصور المعمارية ليست هي نفسها التي نعيشها اليوم ولا هي قريبة منها. وربما كانت هناك عناصر تحتية مستمرة، إلا أن تراكمات التغييرات السريعة والمتتالية هي من الكثافة بحيث يصعب معها رؤية الثوابت.

ـ احتياجات الناس المعيشية والعمرانية وتطلعاتهم المستقبلية مختلفة.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٥.

ـ الفكر العام السائد اليوم مغاير لذلك الذي كان سائداً في القديم.

ـ طريقة فهم النصوص المقدسة (القرآن والحديث) ووظيفتها في المجتمع مختلفة.

ـ المنهج العلمي وطرق التعليم والتعلم مختلفة اختلافاً جذرياً.

ـ المواد وتقنيات البناء مختلفة.

ـ الفكر المعماري المعاصر مختلف اختلافاً جذرياً.

ـ النظرة الجمالية المعاصرة مختلفة.

ـ النظرة الشمولية للكون والعالم والإنسان والوجود مختلفة.

ـ أولويات الفرد العربي اليوم مغايرة لتلك التي كانت له في القديم.

فإذا كانت كل هذه الأمور مختلفة، فكيف يمكننا الوصول إلى ماهية هذه العناصر والصور المعمارية ودورها في الهوية المعمارية؟ هناك طرق ومناهج عديدة متبعة لتحقيق ذلك يمكن اختزالها بمنهجين عامين يعبر عنهما السؤالين التاليين:

١ ـ كيف يمكننا فهم ما قصده الأقدمون تماماً بهذه العناصر والصور المعمارية؟

٢ ـ كيف يمكننا فهم هذه العناصر والصور بطريقة تكون ذات معنى لنا اليوم في ممارساتنا التصميمية وحياتنا اليومية؟

إن الأسلوب الأول لطرح السؤال هو الشائع في الأوساط الأكاديمية حالياً في كل من الغرب والشرق. وهو ما يهم المؤرخين والباحثين الذين يعتمدون المنهج التاريخي، والمعماريين الذين يسعون إلى تأصيل أعمالهم من خلال قراءاتهم للعمارة القديمة وعناصرها التكوينية. والجواب عن السؤال المطروح بهذه الطريقة قد شغل الباحثين والمهتمين بالعمارة العربية الإسلامية لعقود عديدة. وقد بدأ بطرح السؤال بهذا الأسلوب الباحثون الغربيون، وفي ما بعد اقتبسه وتبناه الباحثون العرب[١٦]. أما الهدف

---

(١٦) إن حقل العمارة الإسلامية كما نعرفه اليوم هو من عمل المستشرقين الألمان والفرنسيين في بدايات القرن الحالي ومن ثم المستشرقين الإنكليز والأمريكان في ما بعد. أقطاب هذا الحقل ما زالوا من المؤرخين المعماريين الغربيين أمثال كريزويل وسوفاجيه وايتنغهاوسن وغرابر وهيلينبراند وغيرهم، الذين وإن اختلفوا في طروحاتهم ومناهجهم البحثية إلى درجة كبيرة إلا أنهم يتماثلون في اعتمادهم النظرة التاريخية في البحث عن المعنى. إن خصوبة إنتاج المستشرقين في هذا المجال، والدقة العلمية الظاهرية لأبحاثهم، والافتقار إلى بديل عربي أو إسلامي المصدر، قد أدى =

من هذا الطرح فهو الوصول إلى المعنى «الحقيقي» أو «الأصلي» لتلك العناصر والصور أو أقرب ما يمكن إلى ذلك، وذلك من خلال إعادة «تشكيل» الواقع التاريخي لتلك الصور بالرجوع إلى المصادر القديمة وتعزيزها بدلائل الحفريات الأثرية، كالبحث عن السبب الحقيقي وراء بناء قبة الصخرة أو تاج محل، مثلاً، أو وراء اختيار البنائين نموذجاً معمارياً معيناً دون غيره، أو البحث عن الهوية المعمارية للمسجد الأموي الكبير في دمشق. الدافع الضمني وراء أسلوب البحث هذا هو الاعتقاد بأن مصداقية فهم القديم تكمن في فهم المعنى «الأصلي» لهذا القديم والذي لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق البحث في المعطيات التاريخية التي أدت إلى ظهوره إلى حيز الوجود. وانطلاقاً من هذا التوجه فإن المعنى الذي يمكنه أن يقيّم الهوية المعمارية اليوم يجب أن يستند إلى المصداقية التاريخية للمعنى الأصلي.

ويتفرع عن السؤال الأول هذا أسئلة عديدة أهمها:

- كيف وُجدت هذه العناصر والصور؟ ومن أوجدها؟ وما هو سبب وجودها؟

- لماذا تم تداولها في كل حقبة من التاريخ؟ وما هي التغييرات التي طرأت عليها، وكيف حصلت هذه التغييرات؟

وهذا الأسلوب البحثي، على الرغم من قيمته البحثية، ودقته العلمية وأهمية نتائجه، فإنه لا يرد على الأسئلة التي تراود بال المعمار العربي المعاصر في دوامة بحثه عن مقومات هويته المعمارية وهي:

- ماذا تعني هذه العناصر لي وللمجتمع اليوم؟ وكيف يمكنني أن أوظف هذه العناصر والصور بطريقة ذات معنى؟

- ما دور هذه العناصر والصور في إضفاء طابع وشخصية متميزة على أعمالي؟

- ما معنى هذه العناصر والصور في إطار الفكر العربي الحديث؟

- كيف تتعامل العامة مع هذه الصور وكيف تدركها؟

يضاف إلى هذه التساؤلات تعقيد الوضع الحالي الناجم عن ضيق الأفق الفكري الذي يعانيه المعمار العربي ومحدودية أدواته الفكرية التي تحظى بدعم الوعي الجماعي

= إلى تبني هذا التوجه من قبل الباحثين العرب واتباعه في أبحاثهم. والتبعية العربية في هذا المجال هي أيضاً جزء لا يتجزأ من التبعية الشاملة في كافة المجالات العلمية الأخرى.

لها والتي تؤهله لصياغة الهوية التي ينشدها بمؤازرة باقي أفراد المجتمع. فهناك الآن شرخ بين المعمار والمجتمع، بين تطلعات المعمار واحتياجات المجتمع الحالية، بين رغبات المعمار والوعي الجماعي لأدوات التفكير المعمارية. هناك شرخ خطير أيضاً بين احتياجات المجتمع والأفراد ومقتضيات الهوية كما تتصورها النخبة المثقفة صاحبة السلطة الفكرية. لقد تم عزل الفرد العادي عن صياغة هذه السلطة، فأصبح بعيداً عنها لا يفهمها، كما أعطت النخبة المثقفة لنفسها الحق بالحديث بالنيابة عنه كما لو أنها تمثل رغباته وتطلعاته.

هذه الإشكالات جميعها لا تجد أجوبة في الدراسات التي تعتمد المنهج التاريخي بسبب التمايز في الوضع الثقافي القديم والحديث، إضافة إلى طرح مشكلة منهجية جوهرية هي: إن البحث عن ماهية أو معاني الصور والأشكال المعمارية القديمة نابع بحد ذاته من احتياجات ونظرة معاصرة ـ أي أننا نحن اليوم ومن خلال واقعنا الحالي الذي خلق لدينا الرغبة في معرفة القديم نريد معرفة ماهية هذه الصورة أو الظاهرة القديمة ومعناها ـ ولذلك فإنه من الطبيعي أن تكون الأجوبة التي يتم استخراجها للأسئلة المطروحة متناسبة مع المنطق العلمي الحديث ومع ما يراه الباحثون منطقياً من خلال تصورهم المتأثر بالوضع الراهن. أما ما يبدو شاذاً فيتم تجاهله. وأبسط مثال على ذلك هو تجاهل الباحثين في العمارة الإسلامية النصوص ذات الطابع الأسطوري، أو غير «العلمي»، أو «اللاعقلاني» التي تصف التركيب الفراغي للكون والعالم، والواردة في كتب المؤرخين أمثال المسعودي والطبري والأزرقي وغيرهم، مع أنهم في الوقت نفسه لا يتوانون عن استخدام المصادر نفسها لتوثيق معلوماتهم، ولكن فقط عندما يتوافق النص القديم مع طروحاتهم الحالية.

هذه الانتقائية تُخضع الظاهرة المعمارية أو النص المعماري لعمليات تفسير تعسفية تفرض عليها أو تسقط عليها تصورات خارجية، كأن يقول كريزويل مثلاً إن الجزيرة العربية كانت خالية تماماً من العمارة، وإن المسلمين الأوائل خالون من الفهم المعماري أو التصور المعماري لانعدام الآثار التي تدل على ذلك(١٧). هذه النظرة

(١٧) يقول كريزويل في كتابه الشهير عمارة المسلمين الأوائل والذي ترجم إلى العربية: «Arabia, at the rise of Islam, does not appear to have possessed anything worthy of the name architecture. Only a small proportion of the population was settled, and these lived in dwellings which were scarcely more than hovels...».

انظر: K. A. C. Creswell, *A Short Account of Early Muslim Architecture* (Beirut: Lebanon Bookshop, 1958), p. 1.

منطلقة من تصور العمارة بمعناها المديني الحديث البحت، أي كانت دائماً وأبداً قائمة على ذلك المبنى المادي القائم ذي الجدران والأسقف والفراغات ذات القيم الجمالية والهندسية المميزة. ماذا لو كان العرب الأقدمون يتعاملون مع الحيز والفراغ بأسلوب مغاير تماماً لما نألفه اليوم؟ وماذا لو كانت العمارة بمفهومها الحديث لا تعني لهم شيئاً، أو أن يكون تعبيرهم الشعري أو الخطابي هو عمارة بحد ذاته! بالطبع هذا الطرح صعب التقبل لأن ما نسميه اليوم بالشعر أو بالتعبير الشعري هو مخالف تماماً لما ندركه على أنه عمارة أو تعبير معماري، ولذلك فإنه من العسير الانفصال عن واقعنا لندرك الواقع القديم ضمن معطياته وأطره الخاصة به.

نحن اليوم نسعى وراء المعنى القديم لأننا فقدنا الآلية الفكرية والحياتية التي تنتجه والتي تجعل من تلك الصور نتاجاً عفوياً وطبيعياً في أعمالنا. نسعى وراء المعنى لنستطيع إعادة توظيف هذه الأشكال في أعمالنا، ولكن المنطق الحديث الذي نتداوله هو منطق مغاير كلياً لذلك الذي نشأت في ظله تلك الصور والظواهر المعمارية القديمة. وبما أنه من العسير، أو بالأحرى من المستحيل، الخروج عن واقعنا وطريقة تفكيرنا والعودة إلى الماضي، فإنه يجب علينا الاعتراف بتشويهنا للحقائق عن طريق تفسيراتنا مهما كان هذا التشويه طفيفاً أو بريئاً. هذه المشكلة يتغاضى عنها الكثير من الباحثين المعتمدين المنهج التاريخي في استقصاء ماهية العمارة العربية الإسلامية القديمة. فهؤلاء الباحثون في محاولة إعادة تشكيلهم للواقع التاريخي يقومون بعمل انتقائي يلائم طروحاتهم وفرضياتهم، في حين أنهم يتجاهلون نصوصاً معينة لأنهم يعتبرونها خارجة عن نطاق بحثهم ولو أن هذه النصوص تظهر في كتب التاريخ نفسها التي يعتمدون عليها في توثيق أبحاثهم. والسبب في ذلك هو أن المنهج التاريخي بحسب صياغة مبادئه من قبل الباحثين الغربيين ليست لديه الأدوات والأساليب البحثية التي تمكنه من استيعاب هذه النصوص ومن توظيفها في خدمة البحث. أما طريقة الطرح الثانية السابق ذكرها فهدفها ليس البحث عن الحقائق التاريخية بقدر ما هو البحث عن المعاني التي تخدم الاحتياجات الحالية والتي تجيب عن الأسئلة التي تراود ذهن الفرد أو المعمار حالياً. هذا المنهج يمكن تعريفه، مقارنة بمنهج البحث التاريخي، بـ «المنهج التأويلي أو التفسيري» من حيث إنه يهتم بتأويل أو تفسير الظاهرة المدركة ضمن معطيات وجودها الحالي وبهدف الوصول إلى فهم إيجابي يخدم حاجة راهنة. يختلف المنهج التأويلي عن المنهج التاريخي بتركيزه على معطيات الباحث أو المفسر الفكرية التي تجسد الواقع الذي ينتمي إليه. فهو يعترف بإيجابية «التشويه»، أي التشويه

غير المقصود، التشويه الحتمي الناتج من التباين في واقع النص/العمل المعماري وواقع المفسر. المنهج التأويلي يوظف هذه الناحية توظيفاً إيجابياً في القراءات التي ينتجها من النصوص والأعمال المعمارية القديمة. فهو يقر بأن المعاني المستخرجة والقراءات المعاصرة ليست إلا تفسيرات عصرية لظواهر معينة، وأن هذه التفسيرات مشروعة من حيث تناسبها مع متطلبات واحتياجات الواقع الحالي أكثر من تناسبها مع أسباب ومعاني الظواهر في وجودها الأولي. هذه النظرة تتيح المجال لخلق تفسيرات عديدة ومشروعة في آن واحد للظاهرة نفسها دون الحاجة إلى البحث عن مصداقية هذه التفسيرات تاريخياً، لأن مصداقية التفسيرات تقوم على مقدار تلاؤمها مع الواقع الحالي وإمكانية تلبيتها لرغبات وتطلعات كل من المعمار وأفراد المجتمع. بالرغم من القيمة العلمية والمعرفية لهذين المنهجين البحثيين وقدرتهما على الإجابة بطريقة أو بأخرى عن الأسئلة المطروحة في بداية هذا البحث، فإنهما يعانيان مشكلة جوهرية ألا وهي التعامل مع الهوية كـ «موجود» مستقل عن «الذات». الهوية ضمن هذا التصور الغربي (الديكارتي) البحت القائم على ازدواجية الفكر والمادة (Mind and Matter)، الذات والموضوع (Subject and Object)[(١٨)]، هي «شيء» خارج عن الذات. هذا التصور «يشيّء» الهوية وينتزعها عن «موطنها»، يجعل منها موضوعاً للبحث، و«كينونة» مستقلة يمكن صياغتها وتشكيلها، من خلال حذف وإضافة ما تراه الذات مناسباً أو غير مناسب، يجعل منها «سلعة» يمكن تداولها، كما يمكن «استيرادها» و«تصديرها».

إن الذات العربية التي هجرتها هويتها منذ أكثر من قرن ونصف لا بد لها ضمن سعيها الحثيث لمعاني وجودها بين القديم والحديث من العمل أولاً على إيجاد السبيل لإرجاع هويتها المهجرة إلى موطنها من أجل احتوائها من جديد.

(١٨) في السنوات الست الأخيرة قام باحثان من قسم العمارة في جامعة سيدني، ادريان سنودغراس (Adrian Snodgrass) وريتشارد كوين (Richard Coyne) بنقد منهجي للفكر الديكارتي وتطبيقاته في مجال العمارة والتصميم المعماري بالاستناد إلى دراسات غادامر وهايدغر الفلسفية، وأصدرا مجموعة من الدراسات الجديدة القيمة، بعضها نشر وبعضها الآخر في طريقه إلى النشر. من هذه الدراسات انظر: «Models Metaphors and the Hermeneutics of Designing,» (Working Paper, May 1991); «Where Do Design Ideas Come from?» (Working Paper, March 1992); «Available Architecture,» (August 1991); «Cooperation and Individualism in Design,» (Working Paper, March 1992), and Richard Coyne and Adrian Snodgrass, «Is Designing Mysterious? Challenging the Dual Knowledge Thesis,» *Design Studies*, vol. 12, no. 3 (July 1991), pp. 124-131.

الفصل الثاني والعشرون

تحولات الهوية العمرانية: ثنائية الثقافة والتاريخ في العمارة الخليجية المعاصرة(*)

مشاري عبد الله النعيم(**)

مقدمة

التغيرات المتسارعة التي مرت بها مجتمعات الخليج العربية أفرزت ظواهر عمرانية أقل ما يمكن أن يقال عنها إنها غريبة عن رؤية المجتمع وتطلعاته. ففي حين كانت هناك رغبة على المستوى السياسي لتحديث المدينة الخليجية لم يواكب ذلك تحديث حقيقي للبنى الاجتماعية، الأمر الذي أوجد تناقضاً عميقاً بين التكوين الفيزيائي للبيئة العمرانية وثقافة المجتمع الحقيقية. هذا بدوره دفع كثيراً من المثقفين إلى إثارة قضية الهوية الثقافية والعمرانية كإحدى القضايا الملحة التي يجب معالجتها في المجتمع الخليجي المعاصر.

تنطلق هذه الدراسة من الفرضية التي ترى أنه على رغم التحديث الظاهري للمجتمع الخليجي، إلا أنه في جوهره ما زال تقليدياً. يتجلى ذلك من خلال رصد كثير من الظواهر الاجتماعية المرتبطة بالفراغ العمراني، فإذا كان هناك شعور بأن كثيراً من الأشكال العمرانية تغير تغيراً جذرياً، نجد أن الطقوس المرتبطة باستخدام الفراغ

(*) في الأصل نُشِرَ هذا البحث، في: المستقبل العربي، السنة ٢٣، العدد ٢٦٣ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠١)، ص ٩٧ ـ ١٢٧.

(**) رئيس قسم العمارة، كلية العمارة والتخطيط، جامعة الملك فيصل ـ السعودية.

العمراني قد استمرت كما هي دون تغيير كبير يمس القيم المعنوية للفراغ العمراني ذاته. هذه الظاهرة تثير مسألة ازدواجية القديم والحديث التي تميّز كثيراً من المجتمعات العربية المعاصرة، هذه الازدواجية التي تجعل كثيراً من خيوط التقاليد ذات البعد الزمني السحيق تعيش بصور مختلفة في مجتمعاتنا المعاصرة. حتى بعد التطورات الحديثة في نظم الاتصال، فإنه من غير المرجح، كما يؤكد آموس ربابورت (Amos Rapoport) (أحد الرواد في دراسات سلوكيات البيئة (Environment Behavioral Studies) وله العديد من الإسهامات والمؤلفات التي تبرز العوامل الثقافية ودورها في تشكيل البيئة العمرانية وخصوصاً البيئة السكنية)، أن نرى إحياءً كاملاً للنظم التقليدية أو إحلالاً كاملاً للنظم المعاصرة، ففي الحالة الأولى سوف يكون هناك تحجر وفقدان للأصالة، أما في الحالة الثانية فسوف ينتج منها ضياع كامل للجماعات(١). فالمجتمعات ستبقى في حالة هجين دائم مركب من النظم التقليدية المتوارثة والنظم المعاصرة بدرجات متفاوتة تقترب أحياناً من الصورة التقليدية في بعض المناحي ومن الصورة المعاصرة في مناحٍ أخرى.

هذه الظاهرة مرتبطة بما يمكن أن نسميه «المقاومة الثقافية» التي مارستها المجتمعات العربية بما فيها المجتمع الخليجي أثناء تجربة التغير العمراني خلال النصف الثاني من القرن العشرين (هناك بعض المجتمعات العربية التي خاضت تجربة التغير مبكراً مثل مصر وسورية ولبنان، إلا أننا نركز في هذه الدراسة على المجتمع الخليجي الذي خاض التجربة متأخراً). لقد حاول الأفراد والجماعات التعامل مع الجديد وترشيحه عن طريق مقاربته لنماذج معروفة لديهم. وتعريفنا لهذا الفعل الجماعي على أنه مقاومة ثقافية ليس لأنه يتسم بالرفض المطلق للجديد، بل لأنه يشبه في كثير من خصائصه لما أسماه كينيث فرامبتون (K. Frampton) (وهو مؤرخ ومنظر معماري معروف له مؤلفات مهمة في تاريخ العمارة والأشكال والتقنيات المعمارية والبعد الثقافي في العمارة، قدم للفكر المعماري الإقليمية كمذهب فكري ينتهج المقاومة الثقافية كآلية للوصول إلى العمارة المقاومة) «الوعي الذاتي النقدي» (Critical Self-Consciousness) الذي يتميز بقيام الأفراد والجماعات عند الاستعارة من الثقافات الأخرى بتفكيك وفهم الجديد وتكييفه أو التكيف معه حسب تصورهم وحسب منظومة القيم التي تجمعهم(٢).

---

(١) Amos Rapoport, «Response to the Theme of EDP'95,» in: «Education of Design Profession: Synthesis of Tradition of Modern for Sustainable Society,» (Ruder Siasthopan Pub. for CM/WSE (EDP'95) December 1995).

(٢) Kenneth Frampton, «Towards a Critical Regionalism,» in: Hall Foster, ed., *Post-modern Culture* (London: Pluto Press, 1983).

ربما يكون أمراً طبيعياً أن تسعى الجماعات البشرية إلى المحافظة على هويتها وكينونتها عن طريق إعادة إنتاج الصور المختزنة في أذهان أفرادها والتي تعبر عن خبرتهم المشتركة السابقة التي لا بد لخيوط التقاليد من دور في صنعها، كما أنه من الطبيعي أن تصطدم هذه المحاولات ببعض المعوقات نتيجة لبعض الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية، الأمر الذي يجعل مسألة التغيير الفيزيائي في البيئة العمرانية أمراً طبيعياً ومستمراً. عبر هذا التصور تثير الدراسة مسألة الهوية كإطار بنيوي يتحقق عبر التفاعل العميق بين الأفراد والجماعات وبين عناصر البيئة العمرانية. وبهذا تصبح الهوية في حالة تشكل مستمر. فنحن هنا نطمح إلى تجاوز المفهوم الذي يزعم إمكانية صنع الهوية العمرانية وإلى التأكيد أن هذه الهوية العمرانية جزء من الهوية الثقافية لمجتمع من المجتمعات، وصناعتها لا يمكن أن تحدث إلا من خلال تفاعل جماعي تاريخي يتداخل فيه كثير من العوامل التي لا يمكن حصرها، وبهذا تصبح الهوية نتيجة لهذا التفاعل لا موجهاً له. كما أننا نقر من البداية أن مسألة صناعة الهوية هي مسألة وقتية، أي أن الهوية ظاهرة تتشكل باستمرار، وفي كل وقت هناك درجة من الهوية تختلف عن سابقتها ولاحقتها. هذا التصور ربما يتعارض مع الذهنية التقليدية التي تتطلع إلى هوية ثابتة، هذه الذهنية الغالبة على نمط التفكير العربي تحتاج إلى إعادة تفكير في المتغيرات المتسارعة التي يعيشها العالم والتي لا بد من أن تساهم بشكل جوهري في صناعة الهوية.

وبشكل عام تهدف هذه الدراسة إلى ترسيخ مفهوم الهوية العمرانية كظاهرة متحولة مع التركيز على إمكانية توجيه العوامل الثقافية التي تسهم في صناعة الهوية لتشكيل وعي معماري متجدد يواكب العصر. وتستلهم هذه الدراسة من التلازم الوثيق بين الثقافة والتاريخ بعض الدروس التي توضح كيفية التحولات التاريخية في منطقة الخليج وإسهاماتها في إذكاء المقاومة الثقافية في البيئة العمرانية. فإذا كنا نعتقد أن الهوية العمرانية لا يمكن صناعتها بقرارات فوقية، فإننا نرى أن هناك إمكانية حقيقية لتوجيه الوعي الجماهيري إلى تبنّي قرارات من شأنها التعبير عن هوية معمارية ذات جذور ثقافية دون أن تبتعد عن روح العصر، وذلك عن طريق تشكيل هذا الوعي ودفعه إلى تقدير أهمية الدور الثقافي للعمارة وبناء مقدرة التقييم والاختيار لدى الجماهير لانتخاب الأشكال المعمارية المناسبة. نحن على يقين أن مسألة تشكيل الوعي الجماهيري ليست بالمسألة اليسيرة، ولكننا نتطلع، في هذه المقالة، إلى بداية الطريق، فعندما نضع بين يدي القارئ بعض التجارب التي كان لزاماً فيها على المجتمعات الخليجية أن تختار ما

يناسبها عمرانياً، وعندما نوضح له أنماط القبول والرفض والتكييف التي مارستها تلك المجتمعات لبعض القرارات العمرانية التي فرضت عليها، سواء كان ذلك الرفض بقصد أو من دون قصد، فإننا بذلك نتيح له الفرصة أن يتلمس بنفسه ماهية العوامل التي تسهم في صناعة الهوية العمرانية وكيف يمكنه أن يفسح لها في المجال للظهور في المستقبل.

وفي سبيل فهم العلاقة المتلازمة بين الثقافة والتاريخ سنتتبع بعض مظاهر المقاومة الثقافية التي مارستها المجتمعات الخليجية بقصد ومن دون قصد لمقاومة الذوبان في ثقافة الآخر، وكيف أسهمت هذه المقاومة في التشكل الديناميكي والدائم للهوية المعمارية، ذلك أن التحولات الثقافية التي مرت على منطقة الخليج منذ ثلاثينيات القرن العشرين تركت أثراً عميقاً في رؤية الإنسان في المنطقة وغيرت ثقافته المادية، وإن كانت لم تغير قيمه الجوهرية وعاداته الراسخة. ولأننا نبحث عن نقاط التحول التاريخية في ثقافة المنطقة التي هي نقاط تحول في الهوية المعمارية، لذلك فإن من المفيد جداً أن يتركز اهتمامنا في عرض التاريخ المعاصر للعمارة الخليجية ليس بصفته السردية والوصفية، ولكن من خلال عرضنا لبعض المسارات الزمكانية لتحولات بعض الأشكال المعمارية التي كان العامل الثقافي محدداً رئيسياً فيها.

أولاً: إشكالية البحث عن الهوية في العمارة الخليجية المعاصرة

يدل معنى الهوية في الاصطلاح الفلسفي العربي على «ما به الشيء هو هو بوصفه وجوداً منفرداً متميزاً عن غيره»، وكما يقول الفارابي «هوية الشيء وعينيته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له، كل «واحد» وقولنا إنه إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك»[٣]. ولعل أول ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن الهوية المعمارية هو معنى الهوية المعمارية أو الخصوصية المعمارية كما يسميها البعض. تعني الخصوصية العمرانية التفرد بصفات وخصائص معينة تعكس هذه الخصوصية و«تميز مجتمعاً معيناً بعمارة لها شكل ولون وتكوين وذاتية ومواد بناء نابعة من ثقافة وتقاليد المجتمع»[٤]. هذا يجعلنا نؤيد الرأي الذي يرى أن العمارة تعبير للثقافة.

---

(٣) محمد عابد الجابري، «هوية،» في: **الموسوعة الفلسفية العربية**، رئيس التحرير معن زيادة، ٣ مج (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، مج ١، ص ٨٢١.

(٤) ابراهيم أبا الخيل، «الخصوصية في العمارة العربية،» **البناء**، السنة ٩، العدد ٥١ (كانون الأول/ ديسمبر - كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠)، ص ٤٨ - ٥١.

هذه الوظيفة الحيوية للعمارة تضفي على بعد الهوية أهمية كبرى في تفسير الاختلاف في التعبير المعماري[٥]. يدفعنا هذا إلى التساؤل: ما الذي يجعل لشعب ما خصوصية عمرانية تميزه من غيره من الشعوب؟ وفي بحثنا في العمارة الخليجية المعاصرة فإننا نطرح السؤال نفسه: ما الذي يميز العمارة الخليجية من عمارة باقي شعوب العالم؟ وربما يكون السؤال الأكثر وضوحاً هو: هل هناك ما يميز العمارة الخليجية؟

يربط أمين معلوف مفهوم الهوية بالرغبة في التعبير عن روح العصر. ففي كل حقبة تاريخية يقوم بعض الأشخاص بـ «إبراز عنصر من هويتهم على حساب العناصر الأخرى»[٦]. **كما أن الهوية، كما يراها رفعة الجادرجي، تتألف من مركب المقومات الفكرية التي يسخرها الفرد في مواجهة متطلباته البيولوجية (الوظيفية) في تفاعلها مع متطلبات البيئة الاجتماعية والطبيعية**[٧]. ربما نحتاج إلى أن نفهم بعمق الأسباب وراء إكساب الشكل المادي قيمة معنوية وفكرية وتوظيفه كأداة للتواصل غير الشفهي. إن تقديس الأشكال المادية مرتبط دون شك بالبحث عن الهوية التي تسعى إليها الجماعات البشرية لتميزها من الجماعات الأخرى، والقيم المعنوية التي يكتسبها الشكل غالباً ما تتراكم عبر العلاقة التاريخية اللاشعورية التي تبنيها الجماعات البشرية مع الأشكال المادية التي تبدأ كأشكال وظيفية وتتحول بفعل هذه العلاقة إلى أشكال ذات قداسة.

١ ـ التهجين الثقافي في العمارة الخليجية المعاصرة

على رغم أن المؤرخ مارك بلوخ يؤكد «أن الرجال هم أبناء عصرهم أكثر من كونهم أبناء آبائهم»[٨]، إلا أننا نعتقد أن بعض الخبرات القديمة لا بد من أن تجد لها مكاناً بصورة أو بأخرى في الحياة المعيشة لتضفي على الحياة مظهرها الرمزي الحيوي. هذا ما يجعلنا نعارض باري ويلسون (Barie Wilson) (وهو قارئ في التراث الإسلامي والشرقي بوجه خاص، يرى أن المجتمعات التقليدية كافة لها من مقومات الهوية والتفرد ما يجعلها كيانات خاصة مستقلة) الذي يرى أن المجتمع لا يمكن أن يكون حديثاً

(٥) سامر عكاش، «الثقافة وخطاب الهوية: نظرة فلسفية،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر المعماري الأول لنقابة المهندسين الأردنيين، «العمارة العربية الإسلامية المعاصرة: إشكالية الهوية»، عمان، ٧ ـ ١٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٨.

(٦) أمين معلوف، **الهويات القاتلة**، ترجمة نبيل محسن (دمشق: ورد للطباعة والنشر، ١٩٩٩)، ص ٧٩.

(٧) رفعة الجادرجي، «العمارة المقدسة،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٢، العدد ٢٥١ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠)، ص ٣٠ ـ ٣٩.

(٨) نقلاً عن: معلوف، المصدر نفسه، ص ٩١.

وتقليدياً في الوقت نفسه، ولكننا في الوقت نفسه نؤيد أن بعض القيم التقليدية القوية أو «خيوط التقاليد» (Strands of Traditions) يمكن أن تستمر في المجتمعات الحديثة حتى لو أن المجتمعات التي تطورت فيها تلك القيم قد تلاشت كلياً[٩]. هذا ما يؤكده زكي نجيب محمود الذي قال إننا «نعيش ثقافتين متعارضتين في وقت واحد: إحداهما خارج النفس، والأخرى مدسوسة في حناياها لا ترى، فترى حضارة العصر في البيوت والشوارع والأسواق، بينما تحس حضارة الماضي رابضة خلف الضلوع»[١٠]. كما أن معلوف يشير إلى «ان كلاً منا مؤتمن على إرثين: أحدهما «عمودي» يأتيه من أسلافه وتقاليد شعبه وجماعته الدينية، والآخر «أفقي» يأتيه من عصره ومعاصريه»[١١].

وبما أن ظاهرة تعايش القديم والحديث معاً تميز المجتمعات النامية أكثر من المجتمعات المتقدمة[١٢]، فإن هذا يدفعنا إلى طرح فرضية تشكل هجيناً ثقافياً وبصرياً جمع التقليدي بالمعاصر في العمارة الخليجية المعاصرة، كما يدفعنا إلى التساؤل: هل يمثل هذا الهجين أزمة حقيقية للهوية العمرانية في منطقة الخليج العربي؟ يؤكد هاري باران أزمة الهوية في المدينة الخليجية في تساؤله: «الرياض.. هل ما زالت مدينة عربية؟» والذي يشير إلى أن نمط التخطيط العمراني لمدينة الرياض لم يحترم الخصائص الاجتماعية التي كانت موجودة في الأحياء التقليدية، الأمر الذي أوجد شخصية اجتماعية جديدة تعاني المشاكل نفسها التي عاناها مخططو مدينة الرياض في دولهم[١٣]. وفي الكويت يؤكد المنيس أن المخطط الأجنبي «جاء بموروثات وتصورات مغايرة لموروثات المجتمع الكويتي» انتقلت بـ «البنية الحضرية [في الكويت] إلى عهد جديد صلته مقطوعة بالماضي»، الأمر الذي أدى إلى ظهور النزعة إلى «إحياء

---

(٩) C. Fu, «Regional Heritage and Architecture: A Critical Regionalist Approach to a New Architecture of Taiwan,» (Ph. D. Thesis, University of Edinburgh, 1990), p. 15.

(١٠) زكي نجيب محمود، «الحضارة وقضية التقدم والتخلف،» ورقة قدمت إلى: **أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي: وقائع ندوة الكويت ما بين ٧ ـ ١٢ نيسان «ابريل» ١٩٧٤**، إعداد مصطفى شاكر (الكويت: جامعة الكويت؛ جمعية الخريجين، ١٩٧٥)، ص ١٨ ـ ٢٧.

(١١) معلوف، **الهويات القاتلة**، ص ٩٢.

(١٢) فاروق العادلي، «الثبات والتغير في عادات القطريين،» **حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية**، العدد ٥ (١٩٨٢)، ص ٧ ـ ٣٥.

(١٣) هاري باران، «الرياض.. هل ما زالت مدينة عربية،» **البناء**، السنة ٥، العدد ٢٨ (نيسان/ أبريل ـ أيار/ مايو ١٩٨٦)، ص ٥٨ ـ ٦٤. كما أنه يؤكد «أن العمارة والتخطيط ليسا فقط الشكل المادي للمباني أو نمط تطويري للمحافظة على الحياة الحضرية، بل إنهما أفكار ومفاهيم تمثل في مجموعها رغبات الإنسان ومجتمعه من خلال تطوره عبر الماضي البعيد في إطار اجتماعي وثقافي وبيئي معين تبلورت فيه أهداف حياته المعاشة اليوم ومجتمعه الذي ينتمي إليه بالعمل بشكل فردي وجماعي».

الطابع العربي الإسلامي في التخطيط الحضري»(١٤). أما في البحرين فإن أزمة الهوية المعمارية تتمثل بالنقل المباشر من الحضارة الغربية الذي أثر في الشخصية العربية في البحرين اجتماعياً وعمرانياً. لذلك فقد كانت ردة الفعل هي البحث في التراث العمراني التقليدي ونقله أو محاولة تطويره ليواكب متطلبات العصر المادية والثقافية(١٥).

لا تعني هذه التغيرات الفيزيائية في المدينة الخليجية أبداً أن نواة القيم قد تلاشت أو حتى أصابها تغيير كبير، بل ان كثيراً من الدراسات تؤكد أن المجتمع الخليجي المعاصر، رغم مظاهر الحداثة العمرانية، تقليدي إلى حد كبير. فإحدى الدراسات ترى أنه على رغم أن الجوانب المادية التي نشأت عن اكتشاف النفط أضعفت الروابط الاجتماعية، فقد تراجع مفهوم القبيلة ليحتل مكانه مفهوم الأسرة خصوصاً في المدن الكبيرة، كما أن قيم التعليم أصبحت قيماً أساسية وتضخمت الفردية نتيجة للإحساس بالذات الذي أوجده الاستقلال الاقتصادي وارتفاع مستوى دخل الفرد، إلا «أن الخليجي على الرغم من التطورات المعاصرة التي يحاول أن يتأقلم معها ما يزال بدوياً في أعماقه»(١٦). كما أن هناك من يؤكد أن «التقليدية» ما زالت مسيطرة على المجتمع السعودي، وأن التقاليد وجدت طريقها إلى المجتمع السعودي الحديث(١٧). هذا الرأي تدعمه الدراسة التي أجريت عام ١٩٨٥ عن المجتمع السعودي، والتي تشير إلى «أن المظاهر التقليدية والمظاهر المستحدثة للروابط التقليدية تعمل بفعالية متقاربة وأنها نشطة بالقدر الذي جعل الاتصال بكل منها على مستوى متقارب من التغير، فبقدر ما يتقبل الشخص بعض المظاهر المستحدثة يرفض بعض المظاهر التقليدية، وبقدر ما يتقبل بعض المظاهر التقليدية يرفض بعض المظاهر المستحدثة»(١٨). كما أن هناك من يؤكد أن تأثير البادية في المجتمع الكويتي المعاصر لم يقتصر على علاقات الكويتيين ونظم معيشتهم، بل امتد تأثيرها إلى خصالهم وسجاياهم، «فلقد أخذ الكويتيون من الصحراء صفة البساطة

(١٤) وليد عبد الله المنيس، «خصائص التخطيط الحضري في الكويت: دراسة للسمات والمؤثرات الغربية،» **مجلة العلوم الاجتماعية** (جامعة الكويت)، السنة ٢٤، العدد ٢ (١٩٩٦)، ص ٤٩ ـ ٨٦.

(١٥) طارق محمد عبد الفتاح، «العمارة والمعماريون في البحرين،» **البناء**، السنة ٩، العدد ٥١ (كانون الأول/ديسمبر ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠)، ص ٣٤ ـ ٤٣.

(١٦) ماهر حسن فهمي، «ملامح الشخصية الخليجية: دراسة في التحليل الاجتماعي للأدب،» **حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية** (جامعة قطر)، العدد ٢ (١٩٨٠)، ص ٩ ـ ٣٤.

(١٧) G. Anderson, «Differential Urban Growth in the Eastern Province of Saudi Arabia: A Study of the Historical Interaction of Economic Development and Socio-political Change,» (Ph. D. Thesis, University of Johns Hopkins, 1984), pp. 159-163.

(١٨) السيد علي شتا، **دراسات في المجتمع السعودي** (الرياض: دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ٣٦٤.

التي كانت تسود حياتهم... [فالكويتي] بسيط في ملبسه لا يختلف كثيراً عن لباس الصحراء، وهو في طعامه لا يميل إلى التنوع والتفنن، وفي سكناه لم يستطع الابتعاد عن بساطة أهل البادية، فعلى الرغم من امتلاكه للمسكن الحديث ذي الأثاث العصري، فإنه ما يزال يفرد غرفة من غرف مسكنه للجلوس تفرش بالسجاد ولا يزيد أثاثها عن بعض الوسائد والمساند للارتكاز عليها»(١٩).

وفي قطر يشير فاروق العادلي إلى أن أنماط السلوك الاجتماعي ظلت جامدة، ويرجع ذلك إلى بقاء بعض الرواسب التقليدية (Traditional Survival) ذات السيطرة على محصلة العرف وموجهات العلاقات الاجتماعية إلى جانب عدم بلوغ التغير في المجتمع القيم والمعايير الجوهرية. وهو يؤكد أن المجتمع القطري مثل غيره من المجتمعات العربية، مجتمع يتعايش فيه القديم والجديد جنباً إلى جنب، الأمر الذي يعني «أن كثيراً من النظم الاجتماعية وأنماط السلوك والقيم البدوية التقليدية، ما زالت تتعايش حتى اليوم في وجدان أفراد المجتمع وفي أنماط سلوكهم الفعلي جنباً إلى جنب مع التصورات والقيم الجديدة والأنماط المستحدثة»(٢٠). هذا ما تؤكده دراسة أجريت على مدينة الدوحة حيث وجدت أن التغيرات المادية في المجتمع القطري واضحة إلا أن الجوانب المعنوية لم تتغير كثيراً(٢١). وتوضح دراسة أخرى بعض السلوكيات العمرانية في مدينة الدوحة، التي يتجلى فيها استمرار القيم التقليدية، فأهل الحي في الماضي (الفريج) غالباً ما يكونون من العائلة أو القبيلة نفسهما، وعندما انتقل السكان إلى الأحياء الجديدة انتقل الحي القديم بسكانه أنفسهم إلى الحي الجديد، كما أن التسمية القديمة للحي ظلت كما هي لأنها تشير في الغالب إلى اسم العائلة(٢٢).

٢ ـ الهوية بين الموقف الماهوي والموقف الديناميكي

لو حاولنا تفسير ظاهرة التهجين الثقافي التي تميز مجتمعات الخليج العربي لوجدنا أن هناك منطلقات فكرية تغذي هذه الظاهرة على مستوى الوطن العربي. ففي وقتنا الراهن يسود الوطن العربي موقفان فكريان من توظيف التراث العمراني في

---

(١٩) بدر الدين عباس الخصوصي، «دور البادية في تشكيل ملامح المجتمع الكويتي وخصائصه،» ورقة قدمت إلى: ندوة تراث البادية: مقدمة لدراسة البادية في الكويت، الكويت، ٣١ آذار/ مارس ١٩٨٦، ص ٧٩ ـ ٩١.

(٢٠) العادلي، «الثبات والتغير في عادات القطريين».

(٢١) أمينة الكاظم، **التغير الاجتماعي والثقافي في المجتمع القطري: دراسة ميدانية لمدينة الدوحة** (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٤٤٣.

(٢٢) كلثم الغانم، **المجتمع القطري من الغوص إلى التحضر** (الدوحة: مؤسسة النور، ١٩٨٩)، ص ١٣٩.

العمارة المعاصرة، موقف المستقبليين وموقف التقليديين. **الأول** رافض للمورثات التاريخية، أما **الآخر** فيرى أن الماضي هو الدليل الوحيد الذي يمكن الأخذ به لتشكيل الحاضر. ويلتقي هذان الاتجاهان في إقرار استخدم تقنية العصر لأنها ضرورة لا مناص منها. ولأن «الماضي كان مختلفاً عن الحاضر الذي نعيشه»، لذلك فإن معالجة الحاضر بأدوات الماضي لن تجدي نفعاً، بل يجب النظر إلى الحاضر كما هو لا كما يجب أن يكون. لذلك فإن «التقاليد في حد ذاتها لا تكتسب صفة شرعية، ولكن قيمتها تكمن في أنها تشكل أهم مصدر لمعارفنا، كما أنها تشكل المرجع الذي نبني عليه أفكارنا وتصرفاتنا»[٢٣]. فها هو يوسف الصائغ، أحد المعماريين الممارسين في البحرين، يقول «إن إهمال التراث خسارة ونقل التراث هو الخسارة الأكبر»[٢٤]. عدم وضوح الموقف من التراث العمراني هنا يعود إلى غياب النقد الفعلي في مجال العمارة، فمصطلح «استثمار التراث» الذي طرحه الصائغ كحل وسط يعكس الملامسة السطحية للتراث العمراني التي ما زال يمارسها أغلب المعماريين ودارسي العمارة في المنطقة.

مجموعة الأسئلة التي طرحناها تجعلنا نتساءل عن الهدف وراء الرغبة في التميز، وقد يكون هذا مرتبطاً بظاهرة البحث الجماعي عن الهوية. بالتأكيد نحن نتقبل كثيراً من الأشياء التي يقدمها لنا العالم المحيط بنا، إما لأنها تبدو مفيدة وإما لأنها تبدو محتمة، ولكن يحدث أن يثور كل منا عندما يشعر أن خطراً يهدد عنصراً مهماً من هويته[٢٥]. والإحساس بالخطر هو أحد أهم الدوافع للبحث عن الهوية. إن ظاهرة البحث عن الهوية تشير إلى أن النظم الاجتماعية الحديثة مشوهة ودون معنى، لذلك فإنه عندما يكون هاجس الحركات الجماهيرية منصباً على الهوية فإن هذه الحركات ستطوّر خصائص محددة تعبر عن الإعلام الذاتي الذي يعتني باللبس والزخرفة الشخصية كما يعتني بثورة الأنماط، أي يهتم بالجوانب العاطفية أكثر من التأثيرات العملية[٢٦]. ويميز تركي الحمد بين «الهوية المقدسة» و«الهوية العملية»، فالأولى تمثل الهوية الخيالية التي هي في الأساس غير موجودة إلا في أذهان المثقفين، والمطالبة بتحقيق هذه الهوية لا يتعدى الترف الفكري الذي لا طائل منه، ومع ذلك فهو يرى أن «الهوية المقدسة» هدف ثقافي مهم يجب السعي إليه لأنه يشكل نوعاً من المرجعية الثقافية والتاريخية التي

(٢٣) صالح الهذلول، «تأصيل العمارة الحديثة،» المهندس، السنة ٥، العدد ٢ (١٩٩٢)، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٢٤) عبد الفتاح، «العمارة والمعماريون في البحرين،» ص ٣٥.

(٢٥) معلوف، **الهويات القاتلة**، ص ٨٣.

(٢٦) Orrin E. Klapp, *Collective Search for Identity* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, [1969]).

توحد بين الجماعة الكبيرة التي تحتوي في داخلها على جماعات أخرى أصغر منها. أما «الهوية العملية» فهي هوية واقعية موجودة في كل حين، فإنسان الشارع عندما تسأله عن اسمه وعشيرته وجنسيته ودينه سوف يجيبك دون تردد عن كل هذه الأسئلة. إذن فالهوية العملية هي هوية لاشعورية يعيشها الإنسان ويعبر عنها في كل وقت[(٢٧)].

يعرف أمين محمود العالم الهوية على أنها «السمة الجوهرية العامة لثقافة من الثقافات» إلا أنه يؤكد أنها «ليست أقنوماً ثابتاً جاهزاً نهائياً» وإنما «مشروع مفتوح على المستقبل، أي متشابك متفاعل مع الواقع والتاريخ»[(٢٨)]. لذلك فإن الوظيفة التلقائية للهوية، كما يؤكد محمد سبيلا، هي «حماية الذات الجماعية من عوامل الذوبان أو التعرية». هذا التصور الوظيفي لمفهوم الهوية يجعلنا نميز بين تأويلين لمعنى الهوية: **الأول** هو التأويل «الماهوي» الذي يرى أن الهوية «شيء اكتمل وانتهى وتحقق في الماضي في فترة معينة أو نموذج اجتماعي معين، وأن الحاضر هو محاولة إدراك هذا المثال وتحقيقه». أما **الثاني** وهو التصور التاريخي والديناميكي فهو يرى أن الهوية «شيء يتم اكتسابه وتعديله باستمرار، وليس أبداً ماهية ثابتة». وبما أن تاريخ أي شعب هو تاريخ متجدد ومليء بالأحداث والتجارب، فإن الهوية الأصلية تتغير باستمرار، وتكتسب سمات وتلفظ أخرى؛ ان أحداثاً وقيماً وسمات جديدة تغمرها باستمرار[(٢٩)]. لذلك فإن مبدأ الهوية، كما يراه محمد عابد الجابري، «يعبر عن الاتساق المطلق للفكر مع نفسه، لا عن دوام الشيء على حالة واحدة، الذي يؤدي إلى إنكار الحركة والتغير»[(٣٠)].

إن التفسير الماهوي للهوية يجعل منها شيئاً (Object)، فتصبح بذلك «معطى جاهزاً محدد المعالم». هذا الرأي يعارضه الجابري بشدة، فالهوية بالنسبة إليه «كيان يصير، يتطور»[(٣١)]. أما المعماري شارلز كوريا (Charles Correa) فقد وضع ثلاثة أسس لفهم الهوية: **أولاً** أن الهوية عبارة عن سلسلة عمليات متتابعة وليست شيئاً جامداً ثابتاً، كما أنها تتحول مع الزمن فهي ديناميكية، أي أنها ليست شيئاً موجوداً ملموساً، فهي

---

(٢٧) تركي الحمد، «هوية بلا هوية: نحن والعولمة،» ورقة قدمت إلى: مؤتمر العولمة، القاهرة، نيسان/ أبريل ١٩٩٨ (نشرت في جريدة **اليوم** على أربع حلقات في الأعداد ٩٠٨٦، ٩٠٩٣، ٩١٠٠ و٩١٠٧).

(٢٨) محمود أمين العالم، «الثقافة والعولمة: النص الجديد،» قبرص، العدد ٨ (١٩٩٨)، ص ٩ ـ ١٥.

(٢٩) انظر: مشاري عبد الله النعيم، «الهوية في وسط متحول: تجربة التغير في البيئة السكنية في المملكة،» ورقة قدمت إلى: ندوة الإبداع والتميز في عمارة المملكة خلال مائة عام، وزارة الأشغال العامة والإسكان، الرياض، ٧ ـ ٩ شباط/ فبراير ١٩٩٩.

(٣٠) الجابري، «هوية».

(٣١) نقلاً عن: عكاش، «الثقافة وخطاب الهوية: نظرة فلسفية».

ترتبط بالأثر الذي تتركه الحضارة عبر التاريخ، ونجدها من خلال فهم أنفسنا وبيئتنا، وثانياً كون الهوية تتشكل من سلسلة من العمليات، لذلك فإننا لا نستطيع فبركتها، فنحن نطور هويتنا من خلال تعاملنا مع ما ندركه من حولنا، وأخيراً فإن الهوية ليست مرتبطة بالوعي الذاتي فنحن نقيم الآخرين ونضعهم في قالب معين على رغم أنهم لا يسعون لكي يكونوا في الصورة التي وضعناهم فيها، لذلك نحن نجد هويتنا عبر فهمنا لأنفسنا وبيئتنا التي من حولنا، وأي محاولة لاختصار هذا التصور إنما هي محاولة لفبركة هوية[٣٢].

على هذا يمكن أن نرى الهوية، في صورتها الديناميكية، كمجموعة من القرارات الجماعية التي يتبناها مجتمع ما في زمن محدد للتعبير عن القيم الجوهرية (العقائدية والاجتماعية والجمالية والاقتصادية والتقنية) والتي في مجموعها تشكل صورة متكاملة تعبر عن ثقافة هذا المجتمع. وأي تهديد لكل أو أحد هذه القيم يجابه بخط الدفاع العفوي، أو المقاومة الثقافية الذي يعمل حافظاً لهذه القيم، أو حافظاً لنواة الثقافة، من التصدع والانهيار. وهو، أي خط الدفاع، في عمله يقوم بتكييف العناصر المهددة لنواة الثقافة، أو تكييف بعض العناصر المشكلة لنواة الثقافة بما يضمن حفظ جوهرها، لتشكيل الصورة الاجتماعية (الهوية) المرغوب فيها.

ولكن هل نستطيع اعتبار الشكل المعماري كأحد عناصر الدفاع عن الهوية الثقافية؟ وهل يمكن أن نقول إن الصيغ البصرية الخارجية التي تبناها المعماريون تعبر عن القلق الثقافي الذي بدأ يكتسح منطقة الخليج، وخصوصاً القلق على هوية العمارة الخليجية بعد التغيرات الكبيرة التي واكبت الطفرة الاقتصادية في سبعينيات القرن العشرين؟ حتى نستطيع مناقشة هذه الأسئلة ربما نحتاج إلى أن نستعير المفهوم الذي وضعه فلفلن (Wolfflin) وهو (الشكل الخارجي/ المحتوى الضمني)، فمن هذا المفهوم يمكننا اعتبار الأشكال المعمارية كمستقبلات توضع فيها المحتويات الفكرية والمعنوية التي تعبر عن معان محددة[٣٣]. ولا نقصد هنا أن الشكل المعماري هو مجرد وسيلة توصيلية

---

(٣٢) Charles Correa, «Quest for Identity,» paper presented at: *Architecture and Identity: Proceedings of the Regional Seminar in the Series Exploring Architecture in Islamic Cultures*, sponsored by the Aga Khan Award for Architecture, Universiti Teknologi Malaysia, and Ministry of Culture, Youth and Sports, Malaysia held in Kuala Lumpur, Malaysia, July 25-27, 1983 (Singapore: Concept Media, 1983), pp. 10-13.

(٣٣) غادة رزوقي، «التعبير عن هوية العمارة العربية الإسلامية المعاصرة،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر المعماري الأول لنقابة المهندسين الأردنيين، «العمارة العربية الإسلامية المعاصرة: إشكالية الهوية»، عمان، ٧ ـ ١٠ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٨.

دون هدف نفعي غائي، فكثير من الأشكال ذات الهدف النفعي المحض تحولت مع الزمن وعبر التهذيب المستمر ومن خلال تعمق علاقة الإنسان معها إلى أشكال رمزية ذات قداسة(٣٤). ومن هنا تبرز أهمية العلاقة بين الهوية كمنظومة فكرية وبين الآليات والأشكال الفيزيائية التي تتبناها الجماعات البشرية للتعبير عن هذه الهوية، خصوصاً إذا ما علمنا أنه لا يمكننا إدراك الأمور وفهمها من دون التعبير عنها(٣٥).

ولو حاولنا فهم الكيفية التي يقرأ بها الإنسان الأشكال المعمارية لوجدنا أنه إما أن يكون «فاعلاً وصانعاً للحدث»، وإما أن يكون «متلقياً للحدث». وتعتمد هذه العلاقة على أساس إدراك الإنسان/ المجتمع الحاجة التي تتحقق في العمارة بصيغة إعطاء شكل (Form) لها، تظهر فيه صفاتها الجوهرية التي يدركها الإنسان في حالتين: **الأولى** كمادة وشكل فيزيائي (Physical Form) يمثل حالة تنظيم المواد ضمن كيان له حيز من الوجود وتتمثل فيه مجموعة الملامح والتكوينات التي يمكن إدراكها بواسطة الحس الإنساني بصورة مباشرة. أما في الحالة **الثانية** فإن الإنسان يدرك الشكل كدلالة وفكرة (Significant Form)، وهو مفهوم فكري للشكل الفيزيائي ويخضع للتغير بنوعية التفاعل الإدراكي الذهني والتلقائي للإنسان(٣٦). إذاً هناك تلازم حتمي بين الصورة البصرية للشكل المعماري والمعنى الفكري الذي يعكسه هذا الشكل. وهذا ما يجعل العمارة ذات قيمة ثقافية ـ بصرية بالإضافة إلى قيمتها التاريخية. إن دراستنا لبعض الصيغ البصرية في العمارة الخليجية المعاصرة عائد إلى أن هذه الصيغ المعمارية استخدمت بكثافة كوسيلة فيزيائية مرئية للتعبير عن قيم قديمة وأخرى جديدة آخذة في التشكل في البيئة العمرانية الخليجية المعاصرة، وحظيت بمباركة جماعية تجلت في تكرار هذه الصيغ كمدلولات تحمل قيمة ثقافية ـ تاريخية.

ثانياً: تحولات الهوية في البيئة العمرانية: محاولة نظرية

تمثل تحولات الهوية العمرانية ظاهرة ثقافية ـ تاريخية مستمرة، فقد أبدى زيغفريد جيودون (S. Giedion) (أحد المؤرخين والمنظرين المعماريين الذين درسوا ظاهرة تحول الأشكال والفراغات المعمارية عبر التاريخ وله كتابات عدة في هذا الموضوع)

---

(٣٤) H. Read, «The Origin of Form in Art,» in: Gyorgy Kepes, ed., *The Man-made Object* (New York: G. Braziller, [1966]), pp. 30-49.

(٣٥) رزوقي، المصدر نفسه.

(٣٦) أبا الخيل، «الخصوصية في العمارة العربية».

اهتماماً كبيراً بثبات بعض العناصر المعمارية عبر الزمن على رغم التغيرات الكبيرة التي طرأت على التقنيات والأفكار، وأكد أن الثبات لا يعني فقط الاستمرار ولكنه يشير إلى قدرة العقل البشري على إعادة الحياة لأشياء كانت نائمة منذ عصور طويلة(٣٧). فمفهوم اللامتغير لا يعني الثبات بمعنى السكون وعدم الحركة، بل بالعكس يعني أن العلاقات تتكرر بالشكل نفسه في إطار جملة من التحولات(٣٨). وتبعاً للتقليد الأرسطي نجد ثلاثة أصناف للتحول: تحول من اللاوجود إلى الوجود، وهو ما يسمى بالحدوث، وتحول من الوجود إلى اللاوجود ويسمى بالفناء، وتحول من الوجود إلى الوجود وهو الحركة. ويختلف التحولان الأول والثاني عن التحول الثالث في أنه في الحالتين الأولى والثانية هو تحول يصيب الجوهر، بينما في الحالة الثالثة يصيب الأعراض(٣٩). والذي نعتقده أن تحول الهوية العمرانية هو تحول من حالة الوجود إلى حالة الوجود، أي أنه تحول في الأعراض فقط سواء أكانت هذه الأعراض كيفية أم كمية أم مكانية أم زمانية. على أن التحول مرتبط بمفهوم البنية (Structure) التي تعني منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات، وما تتميز به البنية ليس ثباتها، بل كونها «تعتني بالتحولات التي تشكل لحمتها وهويتها، والتي تتميز من التحولات العشوائية (غير البنيوية)»(٤٠).

تتكون الهوية من أبعاد وصيغ مختلفة تتفاعل مع بعضها البعض بصورة مستمرة وتشكل عبر هذا التفاعل صورة الهوية المادية في البيئة العمرانية في حقبة من الحقب. كما أن «الهوية يمكن أن تحدث في مستويات مختلفة من الفيزيائي إلى الروحي وبصيغ مختلفة من الفردية إلى الجماعية»(٤١). ولكن كيف يمكن أن نقيس هذا التفاعل؟ وكيف يمكننا أن نفسر الأشكال التي نتجت منه في البيئة العمرانية الخليجية؟ نحن بحاجة هنا إلى تطوير إطار نظري يزودنا بالآلية التي تمكننا من تفكيك الأشكال في البيئة العمرانية وتأصيلها. هذا الإطار يفترض وجود أربعة مستويات للهوية تبدأ من «الهوية الحسية الفردية» (Individual Perceptual Identity)، ثم «الهوية الحسية الجماعية» (Collective Perceptual Identity) وبعد ذلك «الهوية المعنوية الفردية» (Individual Associational Identity)، وأخيراً «الهوية المعنوية الجماعية»

---

(٣٧) S. Giedion, *Architecture and the Phenomena of Transition; the Three Space Conceptions in Architecture* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), p. 1.

(٣٨) محمد عابد الجابري، «ثبات،» في: **الموسوعة الفلسفية العربية**، مج ١، ص ٣١٠.

(٣٩) محمد عابد الجابري، «تحول،» في: المصدر نفسه، مج ١، ص ٢٣٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٤١) M. J. Blee, «The Meeting: Man and Man-made Object, Architectural Implications,» in: Kepes, ed., *The Man-made Object,* pp. 76-89.

(Collective Associational Identity). هذه الهويات الأربع مرتبطة بمسار زمكاني (Spatio-Temporal Path) تنتقل فيه الأشياء والأشكال من الهوية الفردية الحسية إلى الهوية الجماعية المعنوية عبر تفاعل معقد وتاريخي بين الإنسان والأشياء المحيطة به. ويهدف هذا الإطار إلى تفسير ظاهرة تحولات الهوية في البيئة العمرانية ورصد الظواهر المرتبطة بها. كما أنه يحاول أن يتتبع تطور الأشكال العمرانية عبر تفاعلها مع الإنسان والتهذيب المستمر الذي حدث لها جراء هذا التفاعل (الشكل رقم (٢٢ ـ ١))[٤٢].

لقد حاولنا أن نجد المقابل العربي للمصطلحات التي قدمناها في هذا الفصل قدر الإمكان، فالهوية الحسية هي أقرب المصطلحات العربية إلى المصطلح الإنكليزي (Perceptual Identity)، وإن كان هناك إمكانية لاستخدام مصطلح «الهوية الإدراكية»، إلا أننا فضلنا الأول، فحسب **الموسوعة الفلسفية العربية** فإن كلمة «Perception» تعني الإدراك الحسي، وتوضح الموسوعة أن الإحساس هو عتبة الإدراك أو أول درجات المعرفة التي يمكن أن نقرأها يومياً من الطفولة إلى الشيخوخة. ولو حاولنا فهم كلمة «إدراك» من الناحية اللغوية، لعرفنا أنها مشتقة من المصدر «درك»، أي لحق، والمداركة هي اتباع الشيء بعضه على بعض، والمتدارك هو المتتابع لا المتواتر. وبذلك يأتي الإدراك في عملية المعرفة بعد تتابع حسية الإحساس ووصولها إلى ذروتها حيث يتحول الشيء إلى شعور واع. فالإدراك يعني نقطة وصول الإحساس إلى آخر محطة حسية، بعدها تبدأ أولى مراحل التجريد[٤٣].

إذن استخدامنا لمصطلح «الهوية الحسية» يشير إلى ديناميكية الهوية المرتبطة بالإحساس الذي يتشكل باستمرار مع التعرض لأشكال جديدة. ولو حاولنا فهم الهوية المعنوية (Associational Identity) أو «الهوية القيمية»، وهي غالباً ما تتطور بعد الهوية الحسية، سوف نجد أن كلمة «Association» تعني مشاركة أو اقتران، إلا أن مصطلح «الهوية الاقترانية» لا يعبر عن مضمون الفكرة التي نسعى إلى تقديمها إلى القارئ. لذلك فضلنا استخدام «الهوية المعنوية»، فهذا المستوى من الهوية يعبر عن الترابط والاقتران الوثيق بين المعنى والشكل المعماري، إلى درجة أن الوظيفة الأصلية للشكل قد تختفي تماماً ولكن معناه يبقى مستمراً. هذا الترابط يفرض سيطرة كبيرة على الشكل إلى

---

(٤٢) Mashary A. Al-Naim, «Continuity and Change of Identity in the Home Environment: Development of the Private House in Hofuf, Saudi Arabia,» (Ph. D. Thesis, University of Newcastle upon Tyne, 1998), p. 104.

(٤٣) محمد الزايد، «إدراك حسي،» في: **الموسوعة الفلسفية العربية**، مج ١، ص ٤٤ ـ ٤٥.

درجة أنه لا يمكن فهم المعنى دون الشكل الذي يعبر عنه، الأمر الذي يجعل الترابط بين الإحساس والأفكار أو بين المثير والاستجابة أمراً حتمياً. هذا الشكل يعكس قيمة معنوية عالية جداً تعبر عن القيم والرؤى الجوهرية للجماعة البشرية.

الشكل الرقم (٢٢ ـ ١)

مستويات الهوية

	قيمي	إدراكي
فردي	الهوية المعنوية الفردية	الهوية الحسية الفردية
جماعي	الهوية المعنوية الجماعية	الهوية الحسية الجماعية

وتتميز الهوية الحسية الفردية بكونها ديناميكية، ويمكن أن تتغير بسرعة لأنها مرتبطة بالرؤية والرغبات الشخصية كما أنها مرتبطة بالأشكال الوظيفية. إنها تعبر عن الكيفية التي يرى بها الشخص شكلاً ما وكيفية إدراك معناه الحسي. هذه الهوية تعبر عن معان ذات مستوى منخفض، ولكن عندما يطور الإنسان علاقة عميقة مع الأشكال والفراغات المحيطة به فهو في طريقه إلى صناعة هويته المعنوية، ذلك أن الهوية المعنوية الفردية تحتاج إلى وقت أطول للتشكل لأنها تفترض أن الشخص قد ارتبط بعلاقة حميمة مع الأشكال والفراغات المحيطة به والتي يفترض بدورها أن تعكس قيم هذا الفرد. هذه الهوية (المعنوية الفردية) تعبر بصورة أدق عن رؤية هذا الفرد للعالم والكيفية التي يجرد بها المعاني لكي يعكس قيمه الخاصة.

وبشكل عام، فإن الهوية المعنوية الفردية لا بد لها من أن تخضع للهوية المعنوية الجماعية، ولا بد لها من أن تستجيب للأطر الفلسفية والعقائدية التي تفرضها. أما الهوية الحسية الجماعية فهي عادة ما تظهر إلى الوجود عبر أشكال لها القدرة على عكس معان جماعية. قد تكون هذه الأشكال موروثة عن الأجيال السابقة (على سبيل المثال الأشكال القديمة)، على أن هناك أشكالاً جديدة قد تقوم بالدور نفسه عندما تجد قبولاً

عاماً لدى الناس. هذه الهوية تحمل معاني ضمنية (Connotative Meanings) وتمثل جزءاً مهماً من الهوية العمرانية. أما الهوية المعنوية الجماعية فهي أقل ديناميكية، ذلك لأنها تعبر عن القيم الجوهرية (Cultural Core) على أنها يمكن أن تتمثل فيزيائياً عبر الأشكال المحيطة، ولكنها قادرة على الاستمرار حتى مع تغير هذه الأشكال. وهذا يعني أن كثيراً من الأشكال الجديدة التي نستوردها في بيئتنا العمرانية تتحول وتتكيف لكي تعبر عن الهوية المعنوية الجماعية. أننا نقصد هنا أن الأشكال الجديدة قد تخضع لتحولات مستمرة حتى تكون قريبة من الأشكال الموجودة في الذاكرة الجماعية التي تعبر عن المعاني الجوهرية للجماعة، وكلما حدث تحول في المعاني المشتركة قلت الحاجة إلى تحويل الأشكال الجديدة.

ولكن السؤال المهم هو كيف تنتقل الهوية من حالتها الفردية الحسية إلى حالتها المعنوية الجماعية، أو لنقل كيف تتعمق علاقة الجماعات البشرية مع الأشكال المحيطة بها وتنقلها من التعبير عن القيم الفردية إلى التعبير عن القيم الجماعية المشتركة؟ إن مفهوم الهوية عبارة عن عمليات متتابعة مدعومة بشكل متماسك من خلال رؤية الأوجه الفردية والجماعية كحالات ديناميكية[٤٤]. على أننا قد نصطدم بعقبة أخرى تتعلق بالكيفية التي يمكن أن تعبر بها الهوية عن ديناميكية القيم والرؤى والسلوكيات. في الحقيقة أن القيم الإنسانية لا يمكن التعبير عنها بشكل كامل فيزيائياً، أي أن هناك حاجة إلى التجريد ضرورية لفهم القيم الإنسانية التي ترتبط بالأشكال والفراغات العمرانية، فمثلاً نحن نصنع الأشكال لكي نتواصل بها كلغة غير شفهية تعبر عن قيمنا وأفكارنا، ولكن غالباً ما تتطور الأشكال عن حاجة وظيفية، ومن ثم يحدث لها تجريد مستمر حتى تصبح بمرور الأيام أشكالاً ذات معان ضمنية تفهمها وتفك رموزها المجموعة البشرية التي صنعتها. وهذا ما جعل بونتا (Bonta) يؤكد أن «معاني الأشياء ليست كامنة فيها، بل إنها تصبح ذات معنى بسبب معرفتنا بها، وبصورة أخرى بسبب وظيفتها الاجتماعية»[٤٥]. كما أن رفائيل مونيو (Rafeal Moneo) يؤكد أن «الشكل المعماري يجب أن يدعم تلك المعاني الموجودة في الذاكرة الجماعية التي عن طريقها يفهم الفرد العمل، ويضعه ضمن عالم الأشياء المعروفة»[٤٦].

---

(٤٤) S. Gopalan, «Identity-Theory against the Backdrop of Hindu Concept of Dharma: A Socio-cultural Approaches,» in: H. Mol, ed., *Identity and Religion: International, Cross-cultural Approaches* (London: Sage Publications, 1978), pp. 119-132.

(٤٥) ذكر في: A. H. Benswessi, «A Study of the Concept of Identity: Towards an Architecture as a Harmonious Identifiable Fabric,» (Ph. D. Thesis, University of Pennsylvania, 1987), p. 78.

(٤٦) ذكر في: المصدر نفسه، ص ٧٨.

إذاً نحن نعتقد أن الجماعات البشرية لديها القدرة على صناعة الأشكال التي تعبر عن المعاني الجوهرية المشتركة التي تعكس هويتها الثقافية، وأن تضفي على هذه الأشكال الروح الجديدة التي تعبر عن روح العصر، فلو أخذنا منارة المسجد، على سبيل المثال، لوجدنا أنها تحولت من منصة مرتفعة قليلاً عن سطح المسجد إلى أن أصبحت تكويناً بصرياً ذا دلالة رمزية قوية. وعلى رغم أن المنارة أخذت طرزاً مختلفة في كل حقبة تاريخية وتعددت أشكالها وزخارفها، إلا أن القيمة البصرية والرمزية ظلت كما هي حتى في وقتنا الحاضر عندما انتفت الوظيفة الأصلية للمنارة مع وجود مكبرات الصوت، فمعناها البصري والرمزي أصبح يمثل قيمة معنوية لا يمكن التنازل عنها أبداً.

أما الأمر الآخر وهو إمكانية التعبير عن الهوية المعنوية الخاصة من خلال أشكال ذات معان جوهرية عامة، فالمنارة، على رغم أنها شكل يعبر بصرياً ورمزياً عن وجود المسجد، إلا أنها كذلك وظفت بصرياً للتعبير عن منطقة محددة وحقب تاريخية مختلفة، فالطراز المملوكي يختلف عن الطراز العثماني، والمنائر الهندية تختلف عن تلك التي في الخليج من حيث الشكل والتفاصيل الزخرفية والإنشائية، أما من ناحية الشكل العام فظلت منارة المسجد منذ أربعة عشر قرناً وحتى اليوم تعكس قيمة ومعنى موحداً. ولأنه غالباً ما تتغير رؤانا قبل أن نتمكن من تطوير أشكال تعبر عن تلك الرؤى، الأمر الذي يجعل الحاجة مستمرة لتطوير أشكال رمزية، لذلك فمن الضروري أن نرى الهوية في البيئة العمرانية كآلية ديناميكية مستمرة تتشكل بصورة أساسية من علاقات وتفاعلات تتم بين القيم الثقافية والاجتماعية وبين الأشكال الفيزيائية المختلفة.

ولا نقصد هنا أن الهوية العمرانية سوف تتغير من وقت إلى آخر، ولكن الذي نقصده هو أن الهوية، عبر مستوياتها الأربعة، سوف تنتقل من مستوى إلى آخر عبر الزمن، إذ من الطبيعي أن تكون الهوية العمرانية في مستوى قوي في فترة زمنية محددة تكون فيها الأشكال العمرانية قد وصلت من التفاعل مع القيم الاجتماعية ـ الثقافية إلى الدرجة التي تمكنها من عكس الهوية المعنوية الجماعية، وبعد ذلك تضعف وربما تكون ضعيفة في فترة زمنية أخرى، وتزداد قناعة الناس بالأشكال الجديدة ويضمّنونها معاني خاصة فتقوى. هذا يعني بصورة عامة أن صناعة الهوية العمرانية هي في جوهرها عملية جماعية تدريجية مستمرة تحدث على المستوى الشعوري واللاشعوري.

ولو عدنا إلى مثال منارة المسجد لوجدنا أن قيمتها البصرية أخذت في التزايد حتى أصبحت جزءاً لا يتجزأ من هوية المدينة الإسلامية، وحتى بعد أن انتفت الحاجة

إلى المنارة كوظيفة لم تنتفِ الحاجة إليها كرمز بصري اقترن بمعان عالية وجوهرية. إننا نفترض أن البحث الدائم عن الهوية في البيئة العمرانية سوف يجعل بعض الأشكال في حالة تغير مستمر لأن هذه الأشكال اختيرت جماعياً كوسط يعبر عن هوية مستخدمي تلك الأشكال، كما أننا نفترض أن التغير في الشكل لا يعني مطلقاً غياب الهوية، إذ ان المجموعات البشرية غالباً ما ترغب في التعبير عن روح العصر الذي تعيش فيه ظاهرياً من خلال استخدام بعض الأشكال التي تعبر عن تقنيات ذلك العصر وإن كانت حقيقة ما زالت تقليدية في قيمها. فمثلاً بوابة المسكن، وهي أحد الأشكال المهمة في كل الثقافات الإنسانية، الكل يتفق على قيمتها البصرية والرمزية، فهي تعكس المستوى الاجتماعي والاقتصادي لصاحب المسكن، ومع ذلك نجد أن كل ثقافة لها أسلوبها في التعبير عن هذه القيم والمعاني، بل حتى داخل الثقافة الواحدة نجد هناك فروقات واضحة بين أشكال بوابات المساكن، فكل أسرة ترغب في التفرد عبر بوابة مسكنها. ولو حاولنا دراسة تطور بوابة المسكن خلال حقبة زمنية معينة، سوف نجد أنه قد يكون حدث لشكلها تطور تدريجي يجعل الشكل في بداية الحقبة الزمنية مختلفاً كلياً عن آخرها على رغم أن الشكل الأخير نتج من تطور الشكل الأول.

لقد وضح هيرش (E. Hirsch) هذه الظاهرة عندما تحدث عن آليتين للتغير التدريجي الذي يفرضه البحث عن الهوية، الآلية **الأولى** «الاستمرارية النوعية» (Qualitative Continuity) التي يكون فيها الشيء إما ثابتاً نوعياً في كل الأوقات أو أنه يتعرض لتغيرات نوعية عبر الزمن. وفي هذه الحالة يمكن أن نقول إن التغير النوعي المستمر في البيئة العمرانية يمثل سلسلة من التغيرات الصغيرة التي تحدث في البيئة المبنية عندما يبدأ الناس في اختيار الأوساط البصرية والفراغية المحتملة للتعبير عن قيمهم الفردية والجماعية. أما الآلية الأخرى فهي «الاستمرارية الزمكانية» (Spatio-Temporal Continuity) التي تعني أن المكان الذي يحتله الشيء يتغير عبر الزمن. وكما هي الحالة في الاستمرارية النوعية، تتميز الاستمرارية الزمكانية بوجود حركة مستمرة مكونة من حركات صغيرة يتعرض لها موقع الشيء[٤٧].

والحقيقة أننا لو أمعنا النظر في البيئة العمرانية من حولنا وأرجعنا بعضاً من هذه الأشكال المعمارية إلى أصولها وتتبعنا تطورها تاريخياً، فسوف نكتشف الكثير من

(٤٧) Eli Hirsch, *The Concept of Identity* (New York: Oxford University Press, 1982), p. 1.

التحولات التدريجية التي مرت بها هذه الأشكال. هذه التحولات تشبه إلى حد كبير التحول في شكل الإنسان، إذ إن أي واحد منا لو ترك زميلاً له منذ الطفولة وقابله بعد عقد أو عقدين من الزمن قد لا يتعرف على شكله، فهو قد مر بتحولات تدريجية كبيرة غيرت شكله كثيراً حتى استقر شكله أخيراً، بينما الأشخاص القريبون منه لا يلاحظون هذه التغيرات كما أنهم يعرفونه جيداً لأنهم عايشوا التحول يوماً بيوم. وهذا ما يحدث لكثير من الأشكال المعمارية، فهي تمر بفترات تغير حرجة إلى أن تستقر نسبياً، والذي لا يعايش هذا التغير قد يعتقد أن الأشكال التي استقرت غريبة ومستوردة بينما هي في الحقيقة نتيجة تحولات وتفاعلات عدة. هذا ما يمكن أن نسميه نمو الهوية أو تطور الهوية من مستواها الضعيف إلى مستواها القوي أو تلاشي الهوية عندما تنتقل من مستواها القوي إلى مستوى أضعف. يؤكد كمبرلي دوفي (Kimberly Dovey) (أحد المهتمين بدراسة البيئة السكنية من الناحية العمرانية والاجتماعية) أن «نمو الهوية هو أكثر من البحث عن الشكل الذي يعكس صورة ذاتية جامدة، إنه ديناميكي كما أنه بالتأكيد يقاوم التوازن بقوة... أن نمو الهوية يحتاج إلى حرية محددة للتفاعل بين الحاضر والمستقبل، وبين خبراتنا وأحلامنا»[٤٨].

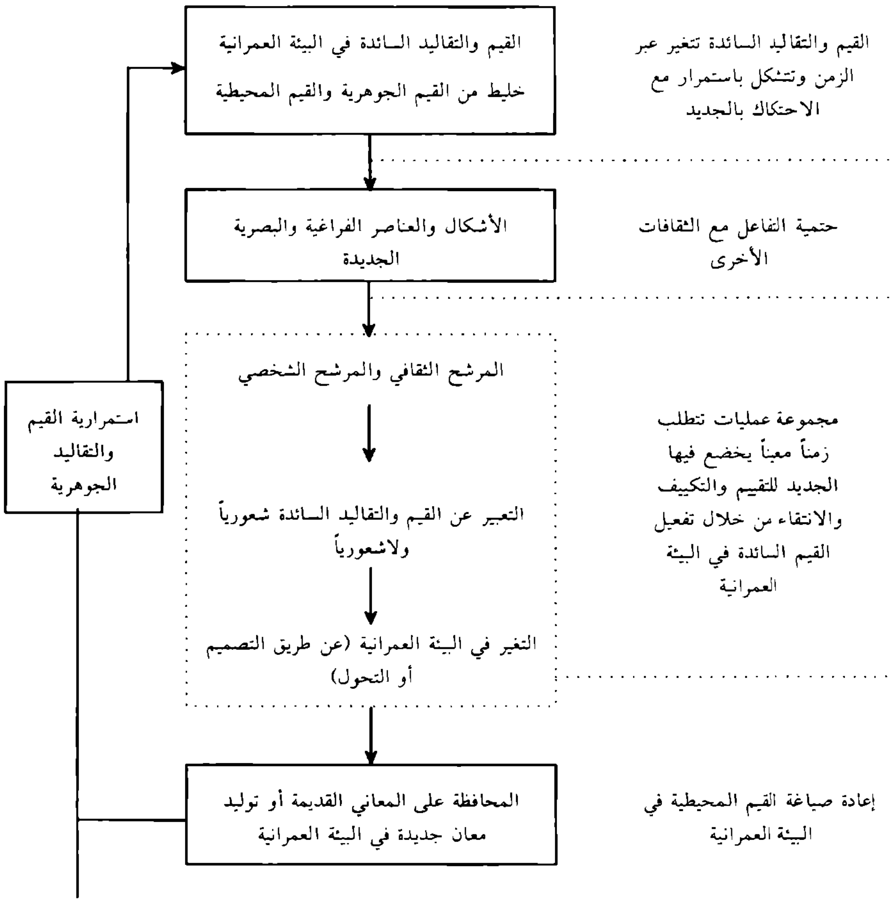
بهذا يمكننا أن نفترض أن كل بيئة عمرانية لا بد من أن تسودها قيم وتقاليد وخبرات تشكل أداة التقييم والاختيار في أذهان الناس وتدفعهم إلى اختيار المناسب من الجديد. هذه القيم مشتركة ومرتبطة بذاكرة جمعية، كما أنها تشتمل على نواة القيم الجوهرية المستمرة والقيم المحيطية المتغيرة. لذلك فإنه عندما تستعير الثقافة المحلية أفكاراً وأشكالاً جديدة لتوظيفها في البيئة العمرانية تحدث مجموعة عمليات لمقاومة هذا الجديد. هذه العمليات هي ما نسميه في هذه الدراسة بـ «آلية المقاومة الثقافية في البيئة العمرانية» وتبدأ بعمل المرشح الثقافي والمرشح الشخصي، كما أنها تحتاج إلى فترة زمنية لكي يحدث فيها الانتقاء والتكييف ومقاربة الجديد لما هو موجود ومتصور في أذهان الناس. فالمرشح الثقافي يهتم بنواة القيم والذاكرة الجمعية، بينما المرشح الشخصي يهتم بالعادات الشخصية والقيم الجمالية التي يفضلها شخص عن آخر ضمن المرشح الثقافي. هذان المرشحان يعملان بصورة لاشعورية لأنهما يشكلان تصور الإنسان وأفكاره عن نفسه وعن كل ما يحيط به، فأي عمل يقوم به هو عمل لهذين المرشحين (الشكل رقم (٢٢ ـ ٢)).

---

(٤٨) K. Dovey, «Home and Homelessness,» in: I. Altman and C. M. Werner, eds., *Home Environment* (New York: Plenum Press, 1985), pp. 33-64.

الشكل الرقم (٢٢ ـ ٢)

المسار الزمكاني لتحول الهوية في البيئة العمرانية



هذه العمليات تؤدي في كثير من الأحوال إلى دفع الإنسان إلى التغيير في المحيط الفيزيائي الجديد أو المفروض عليه. هذا التغيير هو محاولة من المجموعة البشرية لجعل المحيط الفيزيائي الذي تعيش فيه منسجماً مع المرشحيْن الثقافي العام والشخصي الخاص بكل فرد من أفرادها. ولكن هذه العمليات الديناميكية لا تجعلنا نعتقد أن البيئة العمرانية ستصبح في حالة فوضى لإرضاء عمل هذين المرشحين، بل لا بد من أن نشير إلى أن المرشح الديناميكي هو المرشح الشخصي وتأثيره محدود وخاص في البيئة العمرانية، بينما المرشح الثقافي هو أكثر ثباتاً وهو العامل المسؤول عن النموذج

الاجتماعي المرغوب فيه، أي أنه يسعى إلى إرضاء القيم الجوهرية. هذا يجعلنا نؤكد أن بنية الهوية العمرانية مرتبطة بالمرشح الثقافي، ودرجة تحقيق الهوية العمرانية تنتج من المقدرة التي تبديها الجماعات البشرية في ترشيحها للعناصر المستعارة من الثقافات الأخرى. أما الشكل المعبر عن الهوية فهو متغير لأنه مرتبط بالمرشح الشخصي والجزء المتغير في المرشح الثقافي.

ولكن هل بنية الهوية المعمارية (إذا ما اعتبرنا أن العمارة تعبر عن الثقافة) متغيرة أم أن الشكل البصري للهوية المعمارية هو المتغير؟ إن هذه الدراسة تميل إلى أنه على رغم التحولات في الأعراض التي تصيب الهوية المعمارية عندما تنتقل من مستوى إلى آخر، إلا أنه غالباً ما تكون البنية الثقافية للهوية ثابتة أو أقل تغيراً، الأمر الذي يجعل الوسط الشكلي المعبر عن هذه البنية هو المتغير دائماً. كما أننا نعتقد أن آلية المقاومة الثقافية غالباً ما تضمن استمراراً للمعاني القديمة في البيئة العمرانية التي تشكلت في فترة ما، أو تصنع معاني جديدة تتناسب مع المتغيرات الجديدة ولكن بصيغ أكثر محلية، كما أنها قد تمزج معاني قديمة بمعان جديدة لتنتقل بالهوية إلى مستوى جديد حاملٍ للقديم والجديد، وغالباً ما تكون الحالة الأخيرة هي السائدة لأنه لا بد للقيم الجوهرية القوية من أن تستمر، كما أنه لا بد من التعامل مع الجديد وتوطينه، الأمر الذي يؤدي إلى مزج القديم بالجديد لإخراج صورة متميزة بروح محلية.

إن مجموعة التحولات التي تحدث في البيئة العمرانية لطمأنة القيم الجوهرية والتي أسميناها المقاومة الثقافية، لها ارتباط وثيق بما يمكن أن نطلق عليه «عملية صناعة الهوية في البيئة العمرانية»، إذ إن هذه العملية تنتهج مسارات زمكانية مختلفة (انظر إلى الشكل الرقم (٢٢ ـ ٣)) تنتج من تفاعلات المقاومة الثقافية مع عمل المرشح الثقافي والفردي للأشكال الجديدة، ولو حاولنا تتبع كيف تستجيب الأشكال المحتمل دخولها أي بيئة عمرانية لهذه التفاعلات فسوف نجد أنها ستخضع لعوامل تكيفية متعددة، وقد تمر، في سعيها إلى التكييف، عبر قنوات مختلفة حسب الظروف المحيطة.

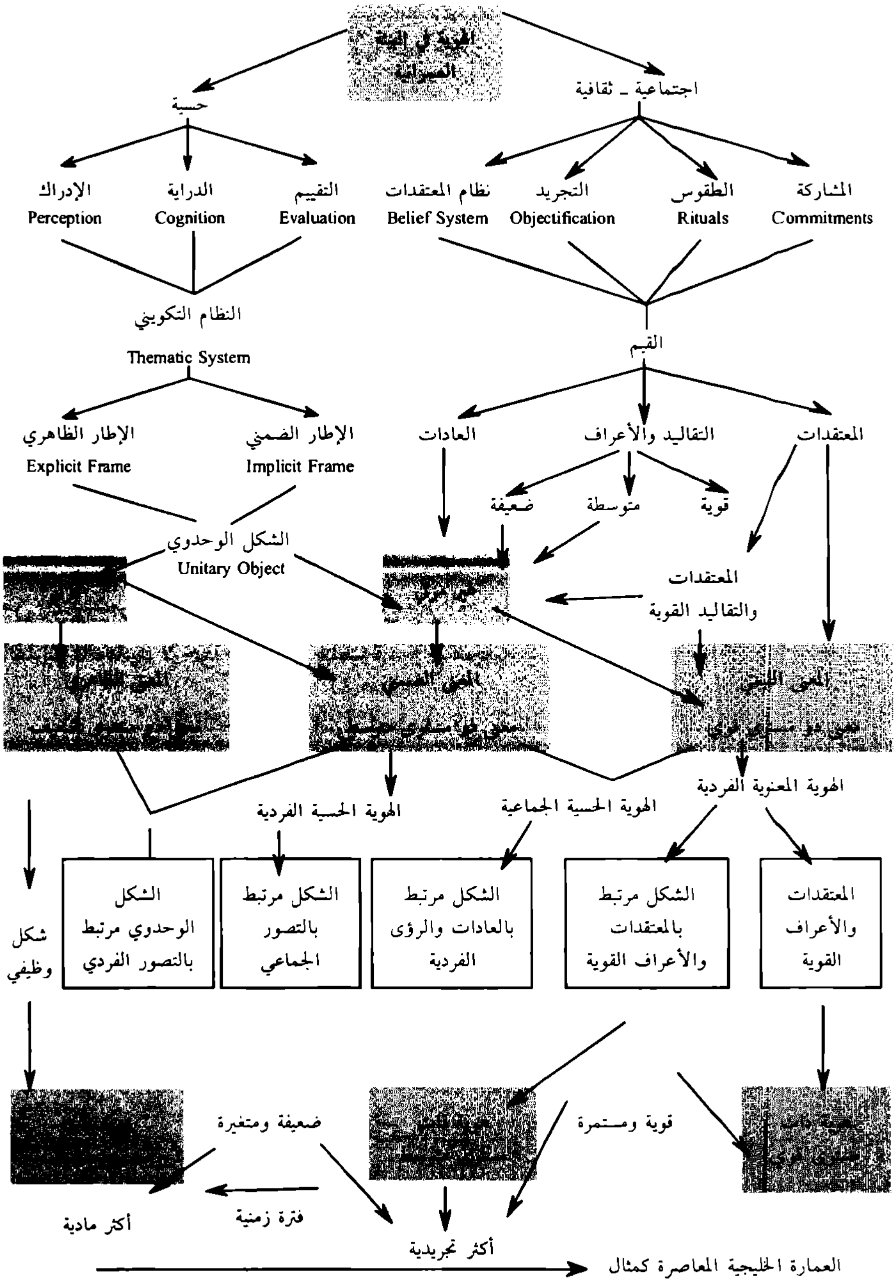
فمن ناحية ستعمل الجوانب الاجتماعية ـ الثقافية عبر نظام المعتقدات وآلية التجريد والطقوس (اليومية والأسبوعية والشهرية والسنوية) والمشاركة في تطوير اتجاه ورؤية معينة لجماعة ما نحو الشكل الجديد[٤٩]. وعبر هذه الآليات تعمل القيم الجوهرية والمحيطية على تفعيل هذه الرؤية.

---

(٤٩) Mol, ed., *Identity and Religion: International, Cross-cultural Approaches.*

الشكل الرقم (٢٢ ـ ٣)

نمو الهوية في البيئة العمرانية



ومن الناحية الحسية يملك الإنسان مقدرة إدراك الشيء والدراية به عبر تصنيفه وتسميته وتقريبه إلى أشكال وصور معروفة، ومن ثم تقييمه وتكييفه ليصبح جزءاً من البيئة المدركة(٥٠). كما أن القيم تتكون من عادات شخصية وتقاليد وأعراف تتدرج من القوة إلى الضعف وترتبط بزمان ومكان محددين ومعتقدات غالباً ما تشكل القيم الجوهرية لجماعة ما، وهذه القيم لديها القدرة على الاستمرار عبر الزمن.

ومن الناحية الشكلية هناك إطاران يحكمان قدرتنا على معرفة الأشكال وتمييزها من بعضها البعض؛ **الأول** الإطار الظاهري وهو المسؤول عن قدرتنا على التعرف إلى الأشكال ظاهرياً، أي ما يميز أي شكل من الآخر، **والثاني** الإطار الضمني الذي يمكننا من تمييز الأشكال في صورتها الوحدوية، فالطاولة، على سبيل المثال، مهما تعددت أشكالها وتصميماتها نستطيع أن نميزها على أنها طاولة. غير أن الأشكال عندما ترتبط بالقيم يتطور الجانب غير الحسي فيها، وتصبح هناك معان ضمنية غير مرئية يعكسها شكل ما في ثقافة ما؛ في حين أن الشكل نفسه لا يعكس المعنى نفسه في ثقافة أخرى، ومن خلال درجات المعنى التي يتضمنها الشكل (قوية، متوسطة، ضعيفة) تتولد الهوية في البيئة العمرانية بمستويات مختلفة. فالأشكال عبر تفاعلها الدائم مع قيم الأفراد والجماعات في ثقافة ما لا بد لها من أن تتخذ مساراً أو أكثر، وأن تجد لها مكاناً في أحد مستويات الهوية يتناسب مع تقبل الجماعات لها وإدراجها ضمن الأوساط التوصيلية غير الشفهية التي يستخدمها أفراد هذه الجماعات للتعبير عن قيمهم ورؤاهم.

إذاً نحن بحاجة إلى أن نتعرف أكثر إلى الكيفية التي يمكن أن تنتقل بها الأشكال من التعبير عن هوية ضعيفة إلى التعبير عن هوية قوية وبالعكس. على أننا نعتقد أن كل بيئة عمرانية لا بد من أن تحتوي على مستويات الهوية الأربعة بدرجات متفاوتة، الأمر الذي يجعلنا على درجة كبيرة من القناعة أن الهوية دائماً تمثل ظاهرة في طريقها إلى التشكّل ولا يمكن أن تتشكل بصورة نهائية أبداً. إن قدرة الشكل المعماري على التعبير عن المستويات الأربعة للهوية يجعله محلياً ومن ضمن اللغة غير الشفهية التي يستخدمها أفراد وجماعات ثقافة ما للتعبير عن خصوصيتهم، إلا أنه غالباً ما يحتوي الشكل المعماري على أجزاء من مستويات الهوية ولا يصل إلى مرحلة التعبير عن الهوية المعنوية الجماعية التي غالباً ما تمثل أعلى صورة لتداخل القيمة المعنوية مع الشكل الفيزيائي. على أننا نفترض هنا أن الأشكال في البيئة العمرانية تتجه دائماً نحو تأسيس

(٥٠) Amos Rapoport, *Human Aspect of Urban Form* (Oxford: Pergamon Press, 1977).

هوية قوية، وهذا يعني أن الانتقال من مستوى الهوية المنخفض إلى المستوى القوي يعتبر أمراً حيوياً وأساسياً بالنسبة إلى الإنسان لأنه مفطور على بناء علاقة وثيقة مع ما يحيط به من أشكال. إذن نحن نعتقد أنه كلما كان الشكل المعماري مرتبطاً بالمعتقدات الدينية والتقاليد والأعراف الاجتماعية القوية كان جزءاً من الذاكرة الجمعية، وأصبح قادراً على الاستمرار عبر الزمن. وكلما كان الشكل المعماري مرتبطاً بالتصورات والعادات الفردية كان معزولاً ومعرضاً للتغيير عبر الزمن.

إن «هويات الجماعات الثقافية يمكن أن تتحقق رمزياً، إذ إنه لا يوجد ثقافة دون نظام للرموز لتمثيل هذه الثقافة... فالثقافة لا تسعى لتحقيق هويتها فقط في الأشكال الرمزية، ولكنها تسعى كذلك للمحافظة على كينونتها عبر هذه الأشكال»[٥١]. لقد أثرنا مسألة نمو الهوية من مستواها المنخفض إلى مستواها القوي كظاهرة فطرية جبل عليها الإنسان، على أننا يجب أن نذكر هنا أن مستويات الهوية الأربعة ما هي إلا محطات نظرية افترضناها لتسهيل تصور نمو الهوية في البيئة العمرانية. أما في الواقع، فإن هناك تشكيلات لانهائية لنمو الهوية، أي أننا قد نجد بعض الأشكال تقع بين الهوية الحسية الفردية والهوية الحسية الجماعية، إلا أن بعضها يعبر أكثر عن الهوية الفردية وبعضها يعبر أكثر عن الهوية الجماعية والبعض الآخر في الوسط. وعلى رغم أننا نعتقد أن الهوية تصبح أقل ديناميكية عندما تصل إلى أعلى مستوى لها، إلا أن هذا لا يعني مطلقاً أنه لن يحدث لها تغيير عندما تصل إلى هذا المستوى ذلك أن كثيراً من الرؤى والأفكار وحتى المعتقدات يصيبها شيء من التحوير والتعديل أو قد تفسر تفسيراً جديداً يتناسب مع روح العصر.

أما في البيئة العمرانية، فإننا نقر أن التغيير أمر لا مناص منه، وذلك حتى يتحقق التفاعل بين الإنسان والبيئة المحيطة به، ولا يمكن أن يحدث هذا التفاعل ما لم يكسب الإنسان الأشياء المحيطة به معاني خاصة، والتي غالباً ما يتزامن توليدها مع إحداث التغيير في البيئة العمرانية حتى يحدث بعض التقارب بين القيم الجوهرية والمحيط الفيزيائي. إن عمليات التغيير والتكييف تشكل آليات أساسية تمكننا، كبشر، من المحافظة على هويتنا، ولأن العمليات النفسية التي تشكل حياة الإنسان ديناميكية، لذلك ما لم نكن قادرين على التكيف والتغير، فلا يمكننا إعادة إنتاج هوياتنا الفردية والجماعية. لقد وضع تالكوت بارسونز (T. Parsons)، (رائد المدرسة التوفيقية في علم

(٥١) Steven C. Bourassa, *The Aesthetics of Landscape* (London; New York: Belhaven Press, 1991), p. 91.

الاجتماع، والذي ركزت دراساته على التوفيق بين مدرسة التحليل النفسي بزعامة فرويد والاتجاه الاجتماعي بزعامة دوركهايم، ويسمى اتجاه بارسونز بالمدرسة الاجتماعية المعاصرة، وقد حاول أن يربط الشخصية بالبناء الاجتماعي وتحديد العلاقة بينهما باعتبارهما نسقين رغم تداخلهما) أربع آليات لفهم التغير والتكيف الذي يطرأ على المجتمعات، فآلية التكيف المبدئي (Primary Adaptation) تحدد التغير باعتباره حدثاً خارج المألوف، أما آلية الفصل النسبي (Mechanism of Relative Deprivation) فإنها تدعم العملية الذهنية إيجابياً من خلال الشعور المرتبط بالتقاليد القديمة وإيجاد مقارنة بين القديم والحديث، ثم تقوم آلية التوطين (Mechanism of Internalization) بإدراج الجديد ضمن الاهتمام الجماعي، وأخيراً تؤدي آلية التبني (Mechanism of Reinforcement) إلى تقبل الجديد كتقليد جديد متماسك مع البنية الاجتماعية السائدة(٥٢). على هذا تصبح الهوية «عملية تكيفية ديناميكية»(٥٣). هذه الخاصية تنطبق على البيئة العمرانية التي يمكن أن نراها كوسط تكيفي ديناميكي، لذلك فإن ربابورت يرى أن تفاعل الإنسان مع بيئته العمرانية يجب أن يدرس، على الأقل جزئياً، من خلال دراسة الرموز والخيالات، وبعد ذلك دراسة التصميمات الشعبية عبر الصور الشعبية ومصادرها. نحن نحتاج إلى أن ندرس التغير والثبات في هذه الصور، تزامنياً (Synchronically) وزمانياً (Diachronically)(٥٤).

إذاً هناك حالتان يمكننا من خلالهما دراسة تفاعل القيم مع الأشكال الفيزيائية في البيئة العمرانية: الحالة **الأولى** هي رؤية هذا التفاعل تزامنياً، أي فهم الكيفية التي ارتبطت بها القيم مع الأشكال العمرانية المحتملة وكيف تبدلت هذه الأشكال عبر الزمن، أما الحالة **الثانية** فهي رؤية التفاعل بين القيم والأشكال العمرانية في حقبة زمنية محددة(٥٥).

---

(٥٢) Talcott Parsons, *Social Structure and Personality* ([New York]: Free Press of Glencoe, [1964]), p. 218.

(٥٣) William Bloom, *Personal Identity, National Identity, and International Relations,* Cambridge Studies in International Relations; 9 (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990), p. 50.

(٥٤) Amos Rapoport, «Images, Symbols and Popular Design,» *International Journal of Symbology* (USA), vol. 4, no. 3 (November 1973), pp. 1-12.

(٥٥) إن أول من استخدم كلمتي (Synchronic), (Diachronic) هو العالم اللغوي السويسري فيردناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure) في دراساته اللغوية. وقد استخدم كثير من الباحثين هذين المصطلحين في دراسة الفنون والعمارة ودراسة سلوكيات البيئة. انظر: E. H. Gombrich, *The Sense of Order: A Study in the Psychology of Decorative Art,* 2nd ed. (London: Phaidon Press, 1984), p. 193.

وحتى نستطيع فهم تحول الهوية في البيئة العمرانية، حاولنا تحليل التلازم البصري ـ الثقافي للعناصر العمرانية التي أثرت في تكوين العمارة الخليجية المعاصرة ورسم بعض المسارات الزمكانية لها. لقد كان سؤالنا هو لماذا يقوم الناس، عند استيراد شكل معماري جديد، بتطوير خط دفاع تجاه هذا الشكل وتحديده ككائن غريب؟ ولماذا يقومون بعد ذلك بتقريبه إلى أقرب الأشكال الموجودة لديهم أو تحويره ليكون قريباً من الأشكال المعروفة لديهم، وقد لا يقتصر الأمر على ذلك بل قد تتحور بعض الأشكال الموجودة في اتجاه الشكل الجديد لتصل في النهاية إلى نقطة الالتقاء مع الشكل الجديد، ومن ثم تحدث عملية توطين الأشكال الجديدة. هاتان العمليتان، تعريف الأشكال الجديدة وإعادة تعريف الأشكال الموجودة، مهمتان جداً لفهم عملية نمو الهوية في البيئة العمرانية. وفي حقيقة الأمر أن تتبع الأشكال المعمارية في منطقة الخليج ليس متاحاً بصورة كاملة، وذلك لغياب المصادر وصعوبة التوثيق، على أن هدف هذه الدراسة هو إتاحة الفرصة لدارسي العمارة في الوطن العربي الذي تتشابه معطيات وسمات المقاومة الثقافية في كثير من أرجائه، لإثارة هذه الأسئلة.

١ ـ العاطفة وصناعة الهوية

إذاً نحن نعتقد أن العمارة قادرة على إعطاء الجماعات البشرية فرصة الإحساس بالاستمرار عبر الزمن عن طريق تفاعل رموزها القديمة مع الرموز الحديثة التي قد تستخدمها الجماعة نفسها أو أجيالها اللاحقة[٥٦]. وفي حالة المدينة الخليجية فإن الجماعة ذاتها التي عاشت القديم هي التي عاشت التغير واستخدمت خبراتها القديمة مع الخبرات الجديدة التي طرأت عليها، الأمر الذي وفر إمكانية كبيرة لانتقال الرموز القديمة بصورة شعورية ولاشعورية. في كثير من الأحيان تحتاج الجماعة البشرية إلى منبهات تعيد إليها التفكير في رموزها القديمة، والحنين العاطفي إلى الماضي (Sentimental Nostalgia) يعتبر أهم المنبهات. يعرّف أحمد زكي بدوي العاطفة على أنها «ميل انفعالي مركز حول فكرة أو موضوع، وهو لا يصدر عن تجربة ولكنه جزء من كيان الفرد وقد يصدر أحياناً بشكل مرتب، ولكنه بعيد عن الدقة، وللعاطفة أثر كبير في تكوين الشخصية»[٥٧]. ولو حاولنا تفسير ظاهرة إعادة تعريف الأشكال القديمة في

---

(٥٦) محمود الذوادي، «في الدلالات الميتافيزيقية للرموز الثقافية،» **عالم الفكر**، السنة ٢٥، العدد ٣ (كانون الثاني/ يناير ـ آذار/مارس ١٩٩٧)، ص ٩ ـ ٤٣.

(٥٧) أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، إنكليزي ـ فرنسي ـ عربي** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٨)، ص ٣٧٤.

العمارة الخليجية المعاصرة سوف نجد أنها مرتبطة بالزحف السريع للعمارة الحديثة على المدينة الخليجية المعاصرة خلال الثلاثة عقود الماضية، الأمر الذي أدى إلى تدمير البيئة التقليدية في تلك المدن. لا بد لنا هنا من أن نوضح الصراع الداخلي الذي أحدثته هذه الظاهرة في ذهن المثقفين والعامة في منطقة الخليج، فالرغبة في تطوير المدينة كان يقابلها حاجة دفينة تدعو إلى المحافظة على هوية المدينة القديمة. يؤكد هذه الظاهرة رفعة الجادرجي الذي يرى أن فشل الوطن العربي في تصديه للهيمنة الغربية في مختلف مجالات الحياة أدى إلى أن يتحول معظم المهتمين بالفكر المعماري في الوطن العربي إلى «رصيد السلف» نتيجة للارتباك الشديد الذي أحدثه هذا الفشل في هوية الأفراد والجماعات في الوطن العربي[٥٨].

فعلى سبيل المثال هناك من يرى أن المباني الحديثة في السعودية لا تدعم القيمة الثقافية للعمارة، فهذه المباني تتبنى الأنماط الغربية كون أصحابها كانت لديهم الرغبة في إبراز أنفسهم اجتماعياً عن طريق تبني هذه الأنماط[٥٩]. كما أن دراسة أخرى انتقدت اختلاط الأنماط والطرز المعمارية في المباني الحديثة في السعودية، فقد أصبح من الطبيعي أن ترى أشكالاً تقليدية وإسلامية تاريخية ورومانية وأوروبية حديثة في مبان متقاربة وأحياناً في المبنى نفسه[٦٠]. على أن بوادر الوعي بأهمية الدور الثقافي للعمارة بدأ مبكراً، نسبياً في منطقة الخليج، وان كان ذا صبغة عاطفية، فها هو محمد بن صالح (عميد كلية العمارة في جامعة الملك سعود بالرياض) يشير في عام ١٩٨٠، إلى أن «المباني الحالية [في السعودية] فقدت هويتها وأشكالها المعمارية وأفكارها الرئيسية وتنظيمها الفراغي... و[حتى] التقنية المستخدمة، أصبحت هجيناً من الخصائص الغربية»[٦١]. ولعل القرار الذي اتخذته الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض بإلغاء المقترح الذي وضعه المعماري الإيطالي فرانكو البيني (Franco Albini) (١٩٠٥ ـ ١٩٧٧) عام ١٩٧٤ لمنطقة قصر الحكم في وسط مدينة الرياض واستبداله بمقترح يعبر عن

---

(٥٨) رفعة الجادرجي، «جدوى رصيد السلف في تكوين المعاش المعاصر،» المستقبل العربي، السنة ١٨، العدد ١٩٦ (حزيران/ يونيو ١٩٩٥)، ص ٤٨ ـ ٦١.

(٥٩) T. Abu-Gazzeh, «Vernacular Architecture Education in the Islamic Society of Saudi Arabia: Towards the Development of an Authentic Contemporary Built Environment,» *Habitat International*, vol. 21, no. 2 (1997), pp. 229-253.

(٦٠) F. A. Mofti, «Transformation in the Built Environment in Saudi Arabia,» *Urban Futures*, vol. 2, no. 4 (1989), pp. 17-26.

(٦١) ذكر في: M. Al-Gabbani, «Continuity Structure, Residential Satisfaction, and Performance in Rapidly Changing Urban Environment: The Case of Riyadh, Saudi Arabia,» (Ph. D. Thesis, University of Michigan, 1984), p. 275.

الخصائص البصرية والفراغية التقليدية في مدينة الرياض، يعبر عن هذا الوعي حتى على المستوى السياسي. فمسألة البحث عن الأصالة الثقافية والعمرانية والاجتماعية أصبحت جزءاً من الشعور العام في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات. والمشروع الذي وضعه البيني كان يستلهم المدرسة الحديثة ولا يعكس القيمة التاريخية الحقيقية لمنطقة قصر الحكم، وهو ما يشير إلى الرغبة الملحة في إعادة بناء الهوية العمرانية للمدينة الخليجية، وخصوصاً أن هذا التغيير كان يعبر عن قرار سياسي نحو المدينة وهويتها[٦٢].

يحق لنا أن ننسب الرغبة المبكرة في بناء الهوية المعمارية للمدينة الخليجية إلى ظاهرة الحنين العاطفي، خصوصاً مع صراع القيم الثقافية الذي بدأت تعانيه المجتمعات الخليجية بعد الوفرة الاقتصادية وطغيان قيم الاستهلاك. لقد أوحت الدوامة الاستهلاكية لفرامبتون بفكرة تطوير عمارة مقاومة للاستهلاك. يتضح هذا من نقاشه للعلاقة الحدية التي يولدها المتقابلان النموذج/ الطبوغرافيا (Typology/Topography)، فالنموذج هو وليد النمط الاستهلاكي الذي جاءت به التقنية المعاصرة لتجعل من المبنى مجرد هيكل إنشائي يمكن تكراره في أي مكان. في المقابل هناك نماذج مرتبطة بالموقع وخصائصه الطبوغرافية. هذه النماذج «تهتم بالجذور الحضارية للمكان وتبني نماذجها على التاريخ الحقيقي أو الأسطوري له»[٦٣].

يظهر هذا الصراع بوضوح في مدينة الشارقة التي تعتبر من أوائل المدن الخليجية توظيفاً للأشكال التقليدية في عمارتها المعاصرة. فالسوق المركزي على سبيل المثال وظف ملقط الهواء (Wind Catcher) توظيفاً بصرياً حيث أصبح السوق يرى عن بعد عبر تلك الهياكل الممتدة من كتلة السوق الرئيسية[٦٤]. إلا أن المصمم لم يكتفِ بالتوظيف البصري لملقط الهواء، بل حاول أن يعيد له وظيفته المناخية ولكن بصورة تبتعد قليلاً عن الصورة التقليدية، ذلك أن التكوين الاستطالي للسوق (وهو التكوين التقليدي لقصبة السوق في المدينة العربية القديمة) كان بحاجة إلى عدد كبير من ملاقط

---

(٦٢) Mashary A. Al-Naim, «Culture, History and Architecture: Qasr Al-Hokm District in Riyadh, Ahlan wa Sahlan,» *Saudi Airline Magazine,* vol. 20, no. 9 (1996), pp. 12-17.

(٦٣) كينث فرامبتون، «المكان = الشكل والهوية الحضارية،» ترجمة مشاري النعيم وفؤاد الذرمان، **المهندس** (الرياض)، السنة ٥، العدد ٢ (١٩٩٢).

(٦٤) انظر: مشاري عبد الله النعيم، «ملقط الهواء في العمارة الخليجية: إشكالية الشعبي ـ الكوني،» **المأثورات الشعبية**، العددان ٥٣ ـ ٥٤ (كانون الثاني/ يناير ـ نيسان/ ابريل ١٩٩٩)، ص ٤١ ـ ٦٥، والتي أثبت فيها أن ملقط الهواء عنصر قديم وتاريخي في المنطقة العربية وبالذات في منطقة الخليج، وأنه ليس عنصراً مستعاراً، وان كان هناك بعض الأشكال المتأخرة التي وصلت منطقة الخليج من إيران.

الهواء لإيجاد تيار هواء مستمر، بالإضافة إلى الارتفاع الشاهق لسقف السوق، الأمر الذي جعل الملاقط لإخراج الهواء الساخن بدلاً من التقاط الهواء البارد.

يكاد السوق المركزي في مدينة الشارقة يكون أحد الأمثلة المتميزة لمقدرة المفردات المعمارية التقليدية للحياة والاستمرار عبر الزمن. كما أنه أضفى على وسط المدينة لمسة جمالية متميزة وحقق للمدينة ككل هوية خاصة بها. ففي السبعينيات عندما كانت المدينة الخليجية تلهث وراء المباني الزجاجية كان السوق المركزي في الشارقة يحدث تبايناً (Contrast) واضحاً بين تلك النماذج المتكررة والنماذج ذات الخصوصية الثقافية، ويعبر في الوقت نفسه عن الصراع المبكر بين القديم والحديث في المدينة الخليجية. ولكن لماذا اعتبرنا هذا التوظيف المبكر لملقط الهواء حنيناً إلى الماضي؟ يعرف تركي الحمد الحنين على أنها حالة «توق غير سوي للماضي أو إلى استعادة وضع يتعذر استرداده، وهو وضع ناتج إلى حد كبير من عدم قدرة الذات على التكيف مع المستجدات والمتغيرات خاصة إذا كانت متسارعة وعظيمة الأثر. إنها نوع من اغتراب الذات إلى حد كبير»(٦٥).

إذاً الحنين إلى الماضي هو نوع من الاغتراب الداخلي، وتوظيف الصور البصرية القديمة في العمارة المعاصرة هو نوع من الرفض للذوبان في الحضارة الغربية التي مارست وما زالت تمارس ضغوطاً قوية على مخزوننا الثقافي. هذا ما يؤكده أحد المعماريين البريطانيين الذين مارسوا التصميم في المملكة لعدة سنوات، فقد قال: «إن الأمر المهم بالنسبة للسعوديين هو تأثير الأجانب على القيم والعادات الاجتماعية للناس... قد يكون السعوديون على حق في عدم رغبتهم في التأثر بطريقتنا، ولكنه من الصعب أن نرى كيف يمكنهم تجنب ذلك إذا أصروا على أن يحصلوا على مئات السنين من التقدم في عقـود»(٦٦).

يصل مستوى هذا الرفض إلى إلباس الماضي لباساً زاهياً خالياً من العيوب. يناقش الجادرجي قضية الاستعارة من الماضي في العمارة العربية المعاصرة بقوله «ان المعالم التي تعزز خصوصية الهوية، في الفكر العربي، سواء أكان هذا صادراً عن موقف عقلاني أم لا، ليس مسألة للتطلع العرضي أو للتأمل... بل أضحى حاجة ملحة بقدر ما يشعر الفرد بأن موقعه في عالمه المعاش المحلي والدولي قد تزعزع، وانحط مقارنة مع الغير،

---

(٦٥) تركي الحمد، «هل من جديد في الفكر السياسي؟ الفكر السياسي ومتغيرات العصر،» **عالم الفكر**، السنة ٢٥، العدد ٢ (تشرين الأول/ أكتوبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٦)، ص ٩ ـ ٣٠.

(٦٦) K. Dalley, «The Current State of Play in Saudi Arabia,» *RIBA Journal* (May 1976), p. 166.

خصوصاً الغربي»[٦٧]. إذاً هذه الاستعارة هي جزء من المقاومة الثقافية التي أدت إلى أن ننظر إلى كل ما هو قديم نظرة حالمة، نرى الإيجابيات ونتغاضى عن السلبيات، وقد شجع ذلك على انتقاء عناصر تقليدية ذات خاصية توصيلية سريعة كان من أبرزها ملقط الهواء في العمارة الخليجية المعاصرة. والحقيقة أن ذلك الماضي الصافي البسيط وتلك الرومانسية لم توجد قط إلا في خيالنا. يقول أوليفيه روا «هذا العالم هو عالم الهجين وعالم الحنين النوستولجي، ولكن حلم الماضي لا يطرأ إلا بعد الفوات، وحلمنا يشتمل بالذات على كل ما نريده، هو شأن التقليد الذي تدينه الحداثة، تقليد لم يوجد قط»[٦٨]. ولكن قد تكون إحدى أهم إيجابيات الحنين العاطفي هو انبعاث رموز جمعية، اجتماعية وبصرية، لها جذور عميقة تحقق للمجتمع ترابطاً ذهنياً، وتوجد تلك اللغة الكامنة، لغة الإيحاء التي يفهمها أعضاء ذلك المجتمع.

إن توظيف المفردات القديمة في العمارة المعاصرة أوجدت من دون شك نوعاً من التهجين البصري للعمارة المعاصرة في منطقة الخليج العربي. ذلك التهجين البصري له مدلولات ثقافية مهمة، إذ إنه انعكاس للتهجين الثقافي الذي يسود عالم اليوم نتيجة للانفتاح الإعلامي الكبير وتطور نظم الاتصال. لقد ناقش كل من مورلي وروبن (D. Morley and K. Robin) التهجين الثقافي (Cultural Hybridity) معربين عن صعوبة إيجاد ثقافة صافية لم تتأثر بالثقافات الأخرى، حتى الثقافة الغربية تعاني انتشار ثقافة المغتربين فيها[٦٩]. إن قولنا ان التوظيف المكثف للعناصر التقليدية في العمارة الخليجية المعاصرة نتج من محاولة الاحتماء بالماضي من سطوة المعاصرة التي أفقدت ساكن المدينة الخليجية المعاصرة ارتباطه بالمكان، لا يلغي الإحساس الذي ولدته هذه الظاهرة من وعي لدى إنسان المنطقة بأهمية العناصر المعمارية التقليدية وإمكانية توظيفها في العمارة المعاصرة، على رغم أن هذه المحاولات لن تعيد الماضي.

٢ ـ الهوية كحاجة رمزية

لعل الحاجة الرمزية تدفع الجماعات البشرية إلى البحث عن رموز فيزيائية أو حتى صناعتها للمحافظة على هوياتها، وقولنا، مثلاً، إن بعض الأشكال التقليدية تحولت إلى رموز بصرية في المجتمع الخليجي المعاصر فيه قدر من الصحة. فالحاجة إلى ابتداع

---

(٦٧) الجادرجي، «جدوى رصيد السلف في تكوين المعاش المعاصر،» ص ٦٠.

(٦٨) نقلاً عن: الحمد، «هل من جديد في الفكر السياسي؟ الفكر السياسي ومتغيرات العصر».

(٦٩) David Morley and Kevin Robin, *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes, and Cultural Boundaries* (London: Routledge, 1995).

الرموز لتحقيق الاتصال بين أفراد المجتمع لها قيمة مركزية في تركيبة طبيعة الإنسان، والزحف السريع للثقافة الغربية على المدينة كان عبارة عن محاولة للاستيلاء على الرموز القديمة التي كونت الذاكرة الجماعية للمجتمعات الخليجية. هذه المحاولة لإلغاء الرموز القديمة حركت أعمق ما في الإنسان وجعلته في بداية الأمر يتحرك من منطلق عاطفي إلى أن تطور الأمر لكي توظف الأشكال التقليدية، وخصوصاً ملقط الهواء، كرموز بصرية تساهم في دعم شخصية المدينة الخليجية، بل استخدمت في بعض الأحيان كرموز للوحدة السياسية والاجتماعية. فعلى سبيل المثال استخدم مصمم مقر الأمانة العامة لدول مجلس التعاون في مدينة الرياض ملقط الهواء كعنصر رمزي بصري يجمع دول المنطقة. فعلى رغم أن مدينة الرياض لا تحتوي على هذا العنصر في عمارتها التقليدية إلا أن المصمم حاول أن يزاوج بين ملقط الهواء ككتلة بصرية والفتحات المثلثة التي تعبر عن الخصوصية المحلية لمدينة الرياض. وفي مقر الأمانة العامة بالرياض يتضح التفاعل المرن بين الرموز البصرية القديمة مع الرموز الاجتماعية والسياسية المعاصرة لصناعة رموز بصرية معاصرة ذات قيمة ومعنى كبيرين.

إذاً هناك أشكال معمارية لديها القدرة على مخاطبة الذاكرة الجماعية، كما هو الحاصل لملقط الهواء الذي خاطب الذاكرة الجماعية الخليجية من ناحية بصرية، فإذا كان قد أوحى لمصمم مقر الأمانة العامة بقيمته الرمزية، كذلك فإن كثيراً من المباني الحكومية وحتى السكنية في المدينة الخليجية المعاصرة استخدمت هذه القيمة البصرية الرمزية، ذلك أن الحاجة إلى إيجاد معان يقرأها الناس تحقق نوعاً من التوازن الثقافي بين المحلي والعالمي أصبحت حاجة ملحة في وقتنا الحالي. ففي جامعة قطر ارتكزت فكرة التصميم بمجملها على ملقط الهواء لتتحول الجامعة وقاعاتها إلى كبسولات ذات نهايات طرفية ترمز إلى ملقط الهواء، بينما في حقيقة الأمر أن تلك النهايات الطرفية وظفت كملاقط للإضاءة بدلاً من الهواء. إن الناظر عن بعد إلى جامعة قطر سوف يعتقد أن تلك المباني عبارة عن مجموعة من المباني المتلاصقة، خصوصاً مع المحاكاة الذكية لفكرة التباين في ارتفاع ملاقط الهواء الموجودة في العمارة التقليدية.

أما في متحف الشارقة للفنون فقد استخدم ملقط الهواء كعلامة بصرية قوية تحدد مداخل المتحف عن بعد. هذا التوظيف الرمزي الحسي لم يُلغِ القيمة الرمزية غير الحسية لملاقط الهواء التي يشعر بها سكان المدينة وتعيدهم بطريقة لاشعورية إلى ماضيهم وأصالتهم. ولعل مبنى المعارض في المنامة يعد أحد الأمثلة التي سبقت متحف الشارقة في استخدام ملقط الهواء للاستدلال على مداخل المبنى. هذا

التوظيف البصري يبرز قدرة هذا العنصر المعماري لاتخاذ معان جديدة غير تلك التي كان يؤديها سابقاً. كما أنه أثبت أنه عنصر فيه قدر من المرونة على التشكل بصور مختلفة لإعطاء معنى واحد مستمر. هذه الثنائية البصرية التي حققها ملقط الهواء أعطت المصمم مساحة كبيرة للتعامل معه بصورة مختلفة تقترب كثيراً أو قليلاً من صورته القديمة.

ولو حاولنا ربط ظاهرة توظيف العناصر التقليدية في العمارة الخليجية المعاصرة بنقاشنا المبكر حول الهوية، سوف نجد أن التفسير الماهوي للهوية يعبر عن «النظرة المعيارية» (Normative View)، كما يؤكد ذلك المنظر المعماري ألان كولن (Alan Colquhoun)، والتي ترى التاريخ على أنه مخزن للقيم الدائمة التي تنتقل عبر الزمن على شكل أساطير وحقائق ثابتة. أما التفسير الديناميكي للهوية فهو مرتبط بـ «النظرة النسبية» (Relativistic View) التي ترى التاريخ على أنه عملية متتابعة للتطور تمتلك فيها القيم الحضارية حقيقة نسبية (الشكل الرقم (٢٢ ـ ٤))[٧٠].

إن الموقف النسبي لا يعني أن المجتمع لا يحمل ذاكرة مرتبطة بالماضي، بل يعني أن هناك أصولاً وثوابت ينطلق منها هذا المجتمع، إلا أنها أصول قابلة للتفسير بصورة جديدة. كما لا يجعل من هذين الموقفين خيارين مختلفين، بل إنهما متلازمان لأنه غالباً ما يكون الموقف النسبي نتيجة لنقد الموقف المعياري للتاريخ. وهذا ما حصل عندما ظهرت العمارة الحديثة كاتجاه نسبي وضعي على أنقاض الكلاسيكية الجديدة المعيارية في القرن التاسع عشر.

وكما ذكرنا سابقاً فإن الحنين العاطفي هو موقف معياري نتج أساساً من الفراغ الرمزي الذي أحدثه الاتجاه النسبي الوضعي للتاريخ. وهذا يجعل الحركية التاريخية دائرية تكرر معطياتها الأيديولوجية على رغم اختلاف المعطيات التقنية والاجتماعية. فعلى سبيل المثال كانت المدرسة الحديثة في العمارة يقابلها تيار القومية العربية في الستينيات الذي أخذ ينادي بإعادة توظيف العمارة العربية القديمة في المباني المعاصرة، محاولاً إعطاء المدينة العربية شخصيتها الخاصة لمواجهة التيار العالمي الوضعي الذي أخذ يستولي على جل الرموز القديمة في المجتمعات العربية[٧١].

---

(٧٠) Alan Colquhoun, *Essays in Architectural Criticism: Modern Architecture and Historical Change,* preface by Kenneth Frampton, Oppositions Books (Cambridge, MA: MIT Press, 1981).

(٧١) رفعة الجادرجي، **الأخيضر والقصر البلوري: نشوء نظرية الجدلية في العمارة** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١).

الشكل رقم (٢٢ ـ ٤)

الاتجاهات الفكرية المعاصرة للهوية المعمارية في الوطن العربي



وعلى رغم سطحية هذا الاتجاه حيث لم يتوفر له الغطاء النظري الذي يعطيه المبرر للاستمرار والتطور، إلا أنه ترك بصمات واضحة على عمارة الستينيات والسبعينيات، منها كما ذكرنا التوظيف البصري لملقط الهواء في السوق المركزي وبعض المباني الأخرى في وسط مدينة الشارقة. هذا الاتجاه يشترك مع الحنين العاطفي في كثير من الوجوه، حيث تغلب العاطفة عليه، غير أن الحنين العاطفي تكتنفه المثالية المبالغ فيها جداً. لكن سرعان ما ظهرت عمارة ما بعد الحداثة وانتشرت في الوطن العربي في نهاية السبعينيات، الأمر الذي أوجد مبرراً جديداً لإعادة توظيف عناصر العمارة التقليدية خصوصاً مع الزحف المتسارع للتغيرات الفيزيائية التي كانت تعيشها المدينة الخليجية وضياع الجزء الأكبر من النسيج العمراني التقليدي في تلك المدن.

ثالثاً: العمارة الخليجية: رؤية مستقبلية

يمكن تقسيم الاتجاهات الفكرية والمهنية التي تعاملت مع الأشكال المعمارية التقليدية إلى اتجاهين رئيسين: **الأول** هو «الاتجاه التاريخي التقليدي»، أما **الثاني** فهو «الاتجاه التاريخي الانتقائي». هذان الاتجاهان يعبران عن الموقف النظري والعملي من التراث العمراني في الوطن العربي بشكل عام. لقد حاول الاتجاه التقليدي أن يتعامل مع الأشكال التقليدية كما هي في البيئة التقليدية من الناحية الشكلية، حيث نقل جميع تفاصيلها في المبنى المعاصر على رغم أن الوظيفة أهملت تماماً. لقد انتقد فرامبتون الاتجاه التاريخي التقليدي عندما مهد لنظريته حول العمارة الواعية أو النقدية (Critical Regionalism)، فقال «وأحب أن أوضح أنني لا أعني بالإقليمية النقدية أي طراز، كما أني لا أعني بها إحياء لأي من الأشكال التقليدية أو الشعبية مثل ما يفعله البعض في نقلهم العيني الساذج من أشكال الماضي»[(٧٢)].

إن الاتجاه التاريخي الانتقائي كموقف مستقبلي يحاول أن يصنع خصوصية فكرية للعمارة المعاصرة في الوطن العربي، وهو يرتكز على تطوير دروس من البيئة العمرانية التقليدية وتوظيفها في العمارة المعاصرة. هذا الاتجاه يلقى صدى واضحاً لدى المعماريين المعاصرين في المنطقة، وبشكل عام يتنازع هذا الاتجاه قطبان: أحدهما يتجه نحو التاريخي التقليدي، أما الآخر فيميل إلى التجريد.

---

(٧٢) فرامبتون، «المكان = الشكل والهوية الحضارية».

في القطب **الأول** هناك كثير من المحاولات التي توظف العناصر التقليدية بصورة قريبة من تكوينها التقليدي ولكن بشكل منفرد يفصلها عن باقي العناصر المعمارية في واجهة المبنى التقليدي. ففي أحد المباني في مدينة الدوحة في قطر امتزج برج الهواء ذو الشكل التقليدي مع طراز إسلامي مملوكي. التكوين بشكل عام يربط المبنى بالخصوصية المحلية عبر الأبراج الممتدة عن كتلة المبنى، كما يربطه بالإطار الثقافي العام الذي يجد من التاريخ الإسلامي مصدراً له. هذه الرغبة في مزج عناصر تاريخية مختلفة في مبنى واحد تستقي مبادئها من الموقف المعياري للتاريخ، وهو اتجاه يقترب كثيراً من مدرسة ما بعد الحداثة التي تمزج عناصر تاريخية من عصور مختلفة في مبنى واحد.

أما القطب **الآخر** فكما قلنا فيه تجريد للعناصر التقليدية، وهو اتجاه يوظف التقنية العالية لعكس صور بصرية ذات عمق ثقافي كما هو حاصل في العديد من المباني في مدينة دبي (برج العرب والجميرة بيتش ونادي الغولف وغيرها) وهي في مجملها تخاطب حياة البحر والغوص التي كانت تشتهر بها المنطقة، عن طريق محاكاة المركب أو جزء منه في تصميم الشكل الخارجي للمبنى. وسواء كانت هذه المحاكاة موفقة أو ساذجة، فهي تعكس الرغبة في صناعة هوية معمارية تستمد جذورها من الماضي.

أحد الدروس المهمة التي يمكن أن نستخلصها من دراسة ثنائية الثقافة والتاريخ في العمارة هو حتمية إرضاء القيم الجماعية ومخاطبة هذه القيم بصرياً وفراغياً للحصول على عمارة مقاومة قادرة على عكس الهوية الثقافية المحلية. فالتبعات السلبية التي قد تنتج من النزعة الفردية في التصميم المعماري وتجاهل القيم الجماعية، يمكن أن نراها في المشروع السكني الذي صممه المعماري المعروف ليكوربوزييه عام ١٩٢٥ بالقرب من بوردو، فقد حاول ليكوربوزييه صناعة مبنى شاعري وتجاهل القيم الاجتماعية والجمالية للسكان المحليين، الأمر الذي أدى إلى قيام السكان بتغييرات كبيرة للمشروع بعد تنفيذه لإرضاء تطلعاتهم والتعبير عن هويتهم[٧٣].

هذا ما يؤكده روبرت فنتوري (Robert Venturi) (معمار ومنظر بارز، اعتبره النقاد رائداً لعمارة ما بعد الحداثة بعد كتابته لكتابه **التعقيد والتناقض في العمارة (١٩٦٦)** الذي أسس لهذه المدرسة) الذي أشار إلى أهمية قيم وذوق العامة في إنتاج عمارة

(٧٣) Charles Jenks, «The Architectural Sign,» in: Geoffrey Broadbent, Richard Bunt and Charles Jencks, eds., *Signs, Symbols, and Architecture* (Chichester [Eng]; New York: Wiley, 1980), p. 112.

ناجحة، وينطلق فنتوري من اعتقاده أن نظرتنا إلى العمارة يجب أن تبدأ من الخلف، من التاريخ والتقاليد حتى نسير بها إلى الأمام(٧٤). لذلك أول شيء يجب أن يتعلمه المعماري هو فهمه للإطار الثقافي للمجتمع الذي يصمم من أجله، واحترامه لهذا الإطار لا بد من أن يصنع من عمارته عمارة جماهيرية تلامس القيم المشتركة وتعكس الذاكرة الجماعية.

ولأن أهمية الهوية المعمارية تنبع من أن صناعة الجديد كل مرة ليست فقط غير مجدية بل مستحيلة أيضاً، لذلك فإنه يجب علينا أن نتعامل مع الممكن، أي أننا نستطيع أن نصنع الشيء نفسه ولكن برؤية جديدة تجعلنا نرى في ما نصنعه شيئاً جديداً باستمرار(٧٥). على أن السؤال هو كيف نستطيع أن نقرأ الجديد في الشيء نفسه؟ أعتقد أن الإجابة عن هذا السؤال تتضمن المقدرة على التوازن، ونستطيع أن نقول إنها تكمن في الإبداع في التوازن بين الماضي والحاضر وبين الثابت والمتغير. هذه المقدرة لا يمكن أن تتحقق من جانب المعماري فقط، بل الأهم من ذلك يجب أن يسعى إليها الجمهور المستخدم والمتذوق للعمارة، فلو أن الجمهور تفاعل مع صناع العمارة، فسوف يؤدي ذلك إلى تطور عمارة ذات مضامين ثقافية متعددة.

إن ما نود أن نقوله هنا إنه مهما تعددت المدارس الفكرية التي تنادي بصناعة الهوية المعمارية، فإن تشكيل الوعي المعماري لدى الناس هو الوسيلة الفاعلة لبناء هوية معمارية لأننا بذلك سوف نتحول من فرض الهوية أو صناعتها بالقوة إلى تبنيها بشكل جماعي. وكما ذكرنا هناك أربعة مستويات تنتقل من خلالها الأشكال المعمارية من مستوى للهوية إلى آخر إلى أن تصل إلى أقصى مستوى لها، أي أن تعبر هذه الأشكال عن الهوية المعنوية الجماعية. ولو نظرنا إلى محاولات صناعة الهوية في المدينة الخليجية المعاصرة نجدها لا تتعدى مخاطبة الهوية الحسية الجماعية، وهي هوية مقبولة جداً معمارياً. وهذا ما جعل بعض العناصر المعمارية التقليدية مرنة جداً في اندماجها مع الأشكال الجديدة.

إذاً نحن أمام فرصة حقيقية لاكتشاف عناصر معمارية أخرى تحمل درجة المرونة ولديها القدرة نفسها على الاندماج مع الأشكال الجديدة، وذلك من خلال دراسة

---

(٧٤) Robert Venturi, Denise Scott Brown and Steven Izenour, *Learning from Las Vegas* (Cambridge, MA: MIT Press, [1972]), p. 7.

(٧٥) Herman Hertzberger, «Architecture for People,» *Architecture and Urbanism (A + U)*, no. 75 (March 1977), pp. 126-127.

البيئة العمرانية دراسة إثنوغرافية لفهم الآليات التي حاول بها ساكنو المدينة الخليجية توطين الأشكال الجديدة وتقريبها إلى الصور الذهنية التي في مخيلتهم. هذه الدراسة المستقبلية ستتيح لنا إمكانية تطوير لغة أو مفاتيح للغة معمارية محلية عن طريق معرفة أكبر بتحول العناصر المعمارية من مستوى للهوية إلى آخر خلال تجربة التغير التي مرت بها المدينة الخليجية. وبهذا يمكننا أن نتوقع المستقبل لبعض العناصر المعمارية أو على الأقل سوف تكون الفرصة مهيأة أكثر لتشكيل الوعي المعماري لدى الناس ودفعه في اتجاه يضمن تحقيق التواصل الثقافي للمدينة العربية بشكل عام، والمدينة الخليجية بشكل خاص.

الفصل الثالث والعشرون

الهوية والعولمة والمدينة الإسلامية المعاصرة(*)

حسن الدين خان(**)

مقدمة

أدى النمو العجيب للمدن في العالم الإسلامي في القرن العشرين إلى تشكُّل مدن كبرى ومدن ملازمة لها داخل مدن. وإلى هذا، فإن وقع العولمة على المظاهر المحلية والإقليمية لعمرانها الحضري جليّ.

وزيادة على الضغوط والتغييرات الهائلة، المادية منها والاجتماعية والاقتصادية، غدا تمييز الحضري من الريفي أقل أهمية، حيث بات السكن يحمل خصائص الاثنين معاً.

وفي القرن الحادي والعشرين، يمكن إعادة تعريف المدينة فكرياً بأنها سلسلة أغشية، أو موزاييك من أجندات متداخلة، تساعد في كشف شخصيتها ووظائفها وتمييزها: المدينة كشبكة تفاعلات متعددة تزداد تعقيداً.

(*) نُشِرَ هذا البحث ضمن ملف «المدينة العربية»، في: المستقبل العربي، السنة ٣٤، العدد ٣٩٧ (آذار/ مارس ٢٠١٢)، ص ٩٤ ـ ١١٧.

(**) أستاذ العمارة والحفاظ على التراث التاريخي، جامعة روجر ويليامز ـ أمريكا.

منذ تسعينيات القرن الماضي، ما انفك باحثون وسياسيون كُثر يحاولون تفسير الاقتصاد والسياسة والدبلوماسية بمصطلحات الثقافة[(١)]. في افتتاحه مؤتمر: «مستقبل مدن آسيا»، في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٦، شدّد الرئيس الإندونيسي سوهارتو على أنه ينبغي توجيه اهتمام جدّي إلى «مشاريع ثقافية لتعزيز رفعة ومكانة حياة المجتمعات الحضرية»[(٢)].

وهناك فكرة عامة مؤداها أنه ينبغي لـ «القيم الإسلامية» تحديد المدينة المعاصرة في البلاد الإسلامية، لكن من غير الواضح ماهية هذه القيم، وكيف يمكنها أن تؤثر في شكل المدينة. وثمة أفكار عدة وجدت طريقها إلى المناقشات. ومن الأفكار التي تمحور حولها النقاش، تنظيم المدينة في «محلات» أو أحياء، وأهمية المسجد ومبان مدنية أخرى تخدم الناس والإسلام، وكيفية حفظ خصوصية الأُسرة والنساء[(٣)]. إلا أن الأفكار الحديثة في التخطيط المديني هي السائدة على نطاق واسع، من مثل تقسيم المناطق وشبكات النقل الحضرية.

تجسّد المدينة عوامل التقليد والحداثة الموجودين جنباً إلى جنب، حيث تصطبغ احتمالات كونها محلية، أو حتى إقليمية، بشكل ما من أشكال الأممية. ولقد تبدل حقاً

---

(١) للاطلاع على خلاصة موجزة للمواقع الثقافية، انظر: «Cultural Explanations: The Man in the Baghdad Café,» *Economist*, 9/11/1996, pp. 23-26.

حيث يشير الاستنتاج إلى أن «نوع الحضارة التي تنتمي إليها، هي أقلّ أهمية مما يمكن أن تظنّ».

(٢) مقتبسة من: *The Jakarta Post* (3 December 1996), p. 1.

(٣) كتب كثير من الدارسين عن المدينة الإسلامية، ويبدو أنهم أعطوها خصائص مشتركة. انظر كتابات إيرا لابيدوس وجمال حمدان وكريسوِل وفون غرونباوم وآخرين. وتقول جانيت أبو لُغد، في مقالة بعنوان «المطابقة المعاصرة لمقتضى القواعد الحضرية الإسلامية» إن «هناك على ما يظهر «بنى عميقة» أساسية معينة للتعبير الإسلامي عن الخير». وعبّر نزار الصياد عن الفهم النمطي للمدينة الإسلامية بكلمات أُخرى في كتابه **مدن وخلفاء**، انظر: Nezar AlSayyad, *Cities and Caliphs: On the Genesis of Arab Muslim Urbanism*, Contributions to the Study of World History (Westport, Conn: Greenwood Press: 1991), p. 6.

«المدينة الإسلامية مدينة عُقدتها المركزية مسجد جامع ذو ناحية بديعة واضحة الحدود ومركزية نوعاً ما، وقصبة أو نتوء مدبب يمتد من بوابة رئيسية إلى أُخرى، وتقع على طولها أهم المباني المنتشرة على امتداد البازار الطولاني الذي يتفرع داخل المدينة، مشكلاً أسواقاً مختصة غير منتظمة لكنها واضحة الحدود. وللمدينة أيضاً قلعة أو موقع دفاعي على أطرافها. وكان الإسكان مكوناً من أحياء سكنية أساسية متوجهة إلى الداخل، وكل حي مخصص لمجموعة معينة من القاطنين، ويتم الدخول إليه عبر شارع واحد مسدود. وبالنسبة إلى البنية المكانية للمدينة الإسلامية، لم يكن للمدينة ساحات عامة مكشوفة، وكانت الحيزات المعدة للتنقل وشبكة المرور ضيقة وغير منتظمة». ومضى لصياد ليتحدى فكرة المدينة الإسلامية، كما فعل حوراني وشتِرن في: Albert Hourani and S. M. Stern, eds., *Islamic City: A Colloquium* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvanian Press, 1970).

إني اتفق مع قولها أن ليس هناك نموذج واحد للمدينة الإسلامية؛ غير أنها تبقى مصطلحاً ملائماً.

نمط المدن وصورتها في العالم الإسلامي[٤]. فالمدينة الإسلامية المعاصرة مكيَّفة وفق الصور الأسطورية للمدينة الأمريكية الحديثة ـ نيويورك، هيوستن، شيكاغو، ... إلخ ـ كرمز للحركة ولسلطة الشركات، والمركزية، و«التقدم». وحيث تتّبع البلدان الإسلامية نماذج اقتصادية وتنموية متشابهة، فإن المدن في شبه الجزيرة العربية وإيران وباكستان وماليزيا وإندونيسيا، على سبيل المثال، القائمة على هذه النماذج، تزداد أكثر فأكثر شبهاً بالمدن الغربية.

أولاً: المدينة الإسلامية: حقيقة واقعة؟

هل ثمة كيان من مثل المدينة الإسلامية الحديثة مختلف عن مدن في أنحاء أُخرى من العالم؟ إذا كان الأمر كذلك، فأين خصائصها المميّزة لها؟ وما الذي يحدد هويتها؟ هناك افتراض عام أن الإسلام كدين وثقافة كان له التأثير الغالب في تطور المدن في الشرق الأوسط وفي أماكن أُخرى لاحقاً. إلا أن السمات المشتركة للمدن في العالم الإسلامي ما زالت محط شك؛ إذ حتى الإمبراطوريات الإسلامية الباكرة لم تكن أحادية وقد اشتملت على وقائع مناخية وجغرافية مختلفة، وثقافات مختلفة، وأنظمة اقتصادية مختلفة. وليس مهماً هنا إثبات ما إذا كان الإسلام هو السبب، والتمدين هو النتيجة، أو إطالة الكلام على خصائص المدن التقليدية والتاريخية في العالم الإسلامي، وإنما المهم هو التركيز على المدينة داخل البلدان الإسلامية اليوم.

تتخذ المطامح الكامنة خلف تطوير رؤية للمدينة أشكالاً مادية، وقد يُنظر إلى التصميم الحضري بوصفه إفصاحاً عن المصلحة العامة (الحكومية) والمصلحة الخاصة (المجتمع المدني) كلتيهما. ففي آسيا لا تزال الحكومات تسيطر على إجمالي الناتج العام وتنفق جزءاً كبيراً منه، وهي كتلة أكبر في معظم الأماكن مما كان يُنفَق قبل خمسين عاماً مضت، فلا عجب إذاً في أن للحكومات تأثيراً في المدن.

بيد أن الأدوار المتنوعة في تبدّل؛ فتقديم الخدمات، مثلاً، وهو من مهمة الحكومة عادة، يتم الآن من طريق تسخير القطاع الخاص. وهناك مثل آخر هو البلدات الجديدة

---

(٤) أستخدم المصطلحان «العالم الإسلامي» و«المدينة الإسلامية» كشكل من أشكال الاختزال للإشارة إلى مدن وثقافات ذات أغلبية سكانية مسلمة، أو محكومة بقواعد إسلامية، أو تعتبر نفسها مسلمة أو إسلامية، من مثل مدينة حيدر آباد في الهند أو الجمهوريات الإسلامية. ولبعض المجتمعات والمدن التي أذكرها تجمعات كبيرة من السكان المسلمين، أو متأثرة تاريخياً بالإسلام، كما في حالة دلهي وحيدر آباد في الهند. إلا أنني على حذر عموماً من هذه التسميات.

في جنوب شرق آسيا، التي شكّلها مستثمرون خاصون، نهضوا بالدور الرئيسي في نوع من الشراكة مع الحكومة. كما أن منظمات غير حكومية ومنظمات في المجتمع المدني وأفراداً يؤازرون أيضاً قطاعات المشاريع الحكومية والخاصة. لقد أصبح جميع اللاعبين وأدوارهم في تشابك. ولا يقتصر الأمر على أن طبيعة المدن تتبدل، بل يتعدى ذلك إلى أنها تغدو أكثر تعقيداً.

يمكن النظر إلى هوية مدينة ما بطرق مختلفة: كما المكان نفسه، أو كما أولئك الذين يقطنون فيه أو يزورونه. وفكرة أن المدن تفقد هوياتها تنافي واقع أن المدينة في العالم الإسلامي هي في حقيقة الأمر خليط من مدن عدة يفرض قراءات متعددة للمكان. وفي طيات هذه القرارات فكرة تعددية متزايدة يكون الشكل المادي فيها مؤشراً أقل أهمية على ما هي المدينة عليه، أو على ما تريد المدينة أن تكونه (على حد تعبير المهندس المعماري لويس خان (Louis Kahn). وربما يعطي دور المال وصنع القرار السياسي المدينة مبرر وجودها واستدامتها، لكن حس المكان ناشئ من خلال هندستها المعمارية. من هنا ستكون كتابتي عن المدينة الإسلامية متلازمة مع الإحالة إلى هندستها؛ إذ إن الاثنتين متواشجتان.

لقد اخترت هنا التركيز على ما أعتقد أنه أهم العوامل التي تضفي شخصية على المدينة المعاصرة في البلاد الإسلامية. وإني أبدأ من المستوى الكبير للمدن الكبيرة والعولمة، وأمضي إلى النظر إلى الأوضاع الأكثر محلية أكثر والأحوال المعيشية للفقراء الذين يشكلون أغلبية في معظم المدن الإسلامية.

ثانياً: نمو المدينة الحديثة

١ ـ في المدينة التقليدية، لتكن القاهرة أو لاهور، ترتدي الأبنية زيَّها، على النحو نفسه الذي يرتدي الناس فيه ثيابهم ـ بما يعبّر عن المناخ والتكنولوجيا في شكل متكامل من أشكال التطور. أما المدينة الكولونيالية، من جهة أُخرى، جاكارتا أو نيودلهي مثلاً، فقد طورت مدناً موازية ونسيجاً حضرياً جديداً، تاركة المدينة التقليدية على حالها تقريباً. وتقدمت المدينة الحديثة، بأنواع أبنيتها الجديدة، بهذا الأمر خطوة أُخرى من طريق تقسيم المناطق وتقسيم وظائفها وسكانها، كما يمكن أن يُرى في إسلام آباد أو في محاولات في أماكن مثل إسطنبول. وفي قراءة ما بعد حداثية، يتعايش التقليدي والحديث جنباً إلى جنب، كما في حالة جدة، ونحن لسنا متأكدين من كيفية تحديث

المدينة التقليدية، على نحو ما تظهره كلٌّ من صنعاء ومدينة لاهور المسوَّرة، حين يجري إدخال بنية تحتية جديدة إلى النسيج الحضري القديم.

٢ ـ في بداية القرن العشرين كانت مصادر التأثير الأعظم في البلاد الإسلامية: تركيا (استقلت سنة ١٩٢٣)، التي أعلنت قطيعة مع الماضي في عهد كمال أتاتورك، وإيران (١٩٢٥) في عهد رضا شاه، والعراق (١٩٣٢) في عهدي الملكين غازي وفيصل. فبعد انقلاب أبيض سنة ١٩٢١، حذت إيران حذو تركيا بأن توجهت نحو العلمنة في سياق التحديث، معتبرةً الدين، على وجه العموم، قوة أعاقت التقدم. في طهران، جرى تحويل المدينة بتخطيط جديد لشبكة شوارع وجادّات وافرة أُدخلت في النسيج الحضري المزدحم، ففصلت بين الأسواق وحركة مرور السيارات، وأُدخلت مبان جديدة في النسيج الحضري.

بعد الحرب العالمية الثانية اعتمد الكثير من البلاد المستقلة حديثاً على الغرب، طلباً للتكنولوجيا والاستثمار مع تصاميم هندسية عدة وافدة من الخارج. وكان وقع إجراءات التخطيط الحضري الحديث شديداً على طابع المدن في الشرق الأوسط وآسيا، وبفعل المستعمرين الفرنسيين والبريطانيين على نحو رئيسي. فالنمو غير المسبوق في سكان المدن المتروبوليتانية الكبرى عدَّل في المستوطنات الحضرية(٥). فقد قامت المدن الكولونيالية غالباً بمحاذاة المستوطنات التاريخية الأقدم عهداً، كما في بيروت ودمشق.

٣ ـ وأياً يكن الشكل الذي اتخذه فعل الاستقلال، أكان نظاماً جمهورياً أم دكتاتورياً أم ملكياً أم اشتراكياً، فقد جلب معه الحاجة إلى التعبير عن التحرر من ماض كولونيالي أو خاضع لأجنبي، أو حتى من ماض متلفع برداء التقاليد أو الأعراف الموروثة. وفي وسع المرء أن يزعم أن الأممية والتحول الحضري أخذا يترسخان في الجزء المبكر من القرن، حتى في بلدان كان يغلب عليها سكان الأرياف. فالثورة الروسية سنة ١٩١٧ ونماذج التطور الاشتراكية اللاحقة التي أثّرت أيضاً في مفاهيم جديدة للتحديث والمساواة، ركزت أولاً على مراكز حضرية. وحتى في البلدان التي جعلت نفسها جمهوريات إسلامية، كباكستان وماليزيا، فقد شعرت بالحاجة إلى أن تكون «حديثة» بأشكال الحكم فيها وبمبانيها ومدنها. واتّبعت مدن جديدة أو مدن شهدت نمواً غير مسبوق قواعد تخطيط مستحدثة. وشملت تلك القواعد أفكار تقسيم مناطق، وعلاقة

(٥) على سبيل المثال، ازدادت نسب سكان المدن في الشرق الأوسط بين سنتي ١٩٦٠ و١٩٨٠ من ٦٤ بالمئة إلى ٧٩ بالمئة في لبنان، ومن ٣٣ بالمئة إلى ٥٥ بالمئة في العراق، ومن ١٥ بالمئة إلى ٢٣ بالمئة في العربية السعودية. انظر: *World Development Report 1994: Infrastructure for Development* (New York: World Bank, 1994).

الأماكن المبنية بالأماكن الشاغرة، وأماكن ملائمة للتصنيع. وكان من العوامل الحاسمة التخطيط للطرق وسكك الحديد، وغيرها من أشكال الاتصال كالهاتف. وثمة أمثلة قليلة تكفي لإيضاح المسار العام الذي سلكته مدن إسلامية كثيرة.

٤ ـ إن تطور العراق ملخَّص بعاصمتها، بغداد. فسكة الحديد التركية ـ الألمانية جلبت معها موادّ وتقنيات بناء جديدة، والاحتلال البريطاني للبلد جلب معه هندسة معمارية جديدة كمحطات السكك الحديد والمطارات. واكتشف علماء جيولوجيون نفطاً في كركوك سنة ١٩٢٧ وبحلول سنة ١٩٣٨ يسّرت صادرات النفط عملية تحديث دينامية. وبالفعل، سهَّل النفط الكثير من التطور والتحضير في الشرق الأوسط، من المملكة العربية السعودية إلى الإمارات.

٥ ـ مرت القاهرة بفترات عدة من التحديث منذ حكم الخديوي إسماعيل (١٨٦٣ ـ ١٨٧٨) الذي كان حلمه تحويل مصر إلى بلد أوروبي. فقد بنى في القاهرة، مع افتتاح قناة السويس، مناطق «مُؤْرَبَة» مع حدائقها وشوارعها العريضة ومبانيها المعدة للسكن ودار للأوبرا، ونقل مقر السلطة من القلعة إلى قصر عابدين. ومع الاحتلال البريطاني سنة ١٨٨١، تقاطر إلى البلد مئات الآلاف من الأجانب الذين ضاقت بهم غاردن سيتي والزمالك وأماكن أُخرى. وجرى تصور وبناء مدن جديدة، هيليوبوليس والمعادي، الأمر الذي أدى إلى نمو الأطراف وتراجع المدينة القديمة. وقد صُممت هيليوبوليس مع نظام مترو جديد كـ«مدينة فيحاء» سنة ١٩٣١ بناء على قواعد تخطيط معتمدة في باريس، في حي دوفين، على سبيل المثال. وأدت ثورة ١٩٥٢ في عهد جمال عبد الناصر (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠) إلى تصنيع في الضواحي الشمالية والجنوبية، وتم بناء جسور جديدة، وقامت مؤسسات تربوية جديدة. وكان جدول الأعمال الاجتماعي متفوقاً على ذلك الذي كان قائماً قبله، ولكن على حساب الحس الجمالي والحس المكاني.

في عهد أنور السادات، من سنة ١٩٧٢ فصاعداً، تعزز توسع القاهرة السريع بتدفق مليارات الدولارات إليها من مصريين عاملين في البلاد العربية الغنية بالنفط ومن الدعم الأمريكي. وجرى بناء مدن جديدة عدة، كانت أولاها العاشر من رمضان التي أقيمت سنة ١٩٧٦، ثم أُقيمت على مسافة ٥٠ ميلاً من المدينة مساكن لـ ٥٠٠,٠٠٠ نسمة، وتضاعف ذلك العدد في غضون عشرة أعوام. وسلك الرئيس مبارك مساراً وسطياً بين

صرامة ناصر الاشتراكية وانفتاح السادات، وأكب سنة ١٩٩١ على فترة من إعادة البناء الاقتصادي[٦].

«لطالما ميزت كثافة القاهرة وتراصّها التقارب الاجتماعي، حيث تُضبَط أوجه التفاوت... إلا أن السلطات توسلّت علم التخطيط الحضري في وضع صيغة للنظام الحضري لتمييز عناصره الاجتماعية وفصلها وتأكيد مركزية حديثة. وقد أرشدت التخطيطَ الحضري المعاصر ثلاثُ قواعد غالبة: أولاً، رسم الحدود الخارجية للمدينة؛ ثانياً، توكيد مركزية المدينة وجعل الوصول إلى مركز المدينة أسهل، وثالثاً، تأسيس مجتمع جديد في مدن جديدة على أراضي الصحراء المحيطة»[٧].

كان تقديم مساكن للقطاعات ذات الدخل المنخفض هدفاً دائماً للحكومات المصرية، غير أن نظام السادات بدا مفتقراً إلى الإرادة أو الموارد لمواجهة أزمة السكن. وبرنامجه للإسكان العام لم يستهدف الفقراء في حقيقة الأمر، إذ بعد سنة ١٩٧٣، حُجز ٦٠ بالمئة من الوحدات السكنية للجيش وموظفي القطاع العام وللعائدين من الخارج، بصرف النظر عن مداخيلهم. وبحلول سنة ١٩٨٥، وكانت قيم الأراضي وتكاليف البناء قد تضاعفت عشر مرات خلال ذلك العقد، وازداد عدد السكان الفقراء على نحو أُسّي، لم تقو الحكومة على مواصلة مسعاها، وغدت المدينة أكثر انقساماً إلى مدينة للأغنياء والفقراء، يعيش سكان الأولى في تجمعات مسوّرة، فيما يعيش سكان الثانية بين قبور المدافن القديمة (المزيد عن هذه النقطة لاحقاً).

نمت القاهرة من مدينة من ٦٠٠,٠٠٠ نسمة سنة ١٩٠٠ إلى ٩ ملايين نسمة سنة ١٩٨٠، وإلى ما يقدر بـ ١٤ ـ ١٦ مليون نسمة في بداية القرن الحادي والعشرين[٨]. واليوم تشكل منطقة القاهرة الكبرى نحو ٢٥ بالمئة من سكان البلد. وهناك مشاريع لزيادة رقعة الأراضي المخصصة للإسكان في القاهرة الكبرى بنسبة ٢٧ بالمئة بحلول سنة ٢٠٢٠، وبناء ١٦ مدينة جديدة في البلد[٩]. إن حجم المشكلة هائل.

---

(٦) مهيب زكي، **المجتمع المدني والدمقرطة في مصر، ١٩٨١ ـ ١٩٩٤** (القاهرة: دار الكتب، ١٩٧٠)، ص ١٦٦.

(٧) إني مدين لمحمد عبد القادر على مؤلَّفه بشأن القاهرة لنيل شهادة الدكتوراه. وكنت وقتذاك (٢٠٠٠) أدرِّس في بيركلي. وهذا مقتبس من بحث وضعه لي تحت عنوان «الاقتصاد السياسي والبيئة المعمَّرة: الحداثة والاشتراكية والتحرير الاقتصادي في مصر».

(٨) للاطلاع على تحليل لتطور القاهرة فيه تفصيلات ومفارقات أكثر، انظر: Saad-Eddin Ibrahim, «Cairo: A Sociological Profile,» in: *The Expanding Metropolis: Coping with Urban Growth of Cairo* (Singapore: Concept Media for the Aga Khan Award for Architecture, 1985), pp. 25-33.

(٩) كلمة ألقاها رئيس الوزراء كمال جنزوري في مجلس الشعب في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣.

٦ ـ في أغلب الأحيان تختار الدول التعبير عن استقلالها في عواصم جديدة أو مناطق جديدة ضمن عواصم قائمة. ففي تركيا خطَّط المهندس الألماني هرمان يانسن (H. Jansen) (١٩٢٨ ـ ١٩٣٢) لـ أنقرة كي تكون مدينة «رشيدة وحديثة». وفي باكستان خطّط المخطط اليوناني النافذ كونستانتين دوكسياديس[١٠] (١٩٥٩ ـ ١٩٦٤) لـ إسلام آباد، وكانت نظرياته الحضرية مستندة إلى تصميم القطاعات والأحياء ضمن نظام نقل أوسع وإطار قطري. وقد قسَّم تخطيط المدينة «المنطقي» المدينة إلى قطاعات سكنية، لكل قطاع مرافقه ونقلياته وعقدته التجارية، مع تصور بأن تكون ضمن مسافة تُقطَع مشياً (إلا أن المناخ يعمل خلافاً لهذا المشتهى). وينقسم سكان القطاع بحسب الدخل أو المهنة، كموظفي الحكومة مثلاً، وبذلك غالباً ما يُعرَّف المرء بالمكان الذي يسكنه. كما أن المخطط يقتطع الطوبوغرافيا والمناظر الطبيعية، لكنها لا تزال حتى الآن، وبعد مرور نصف قرن على تأسيسها، مكاناً نظيفاً ولطيفاً يحلو العيش فيه. وفي رأس المخطط مسجد فيصل الكبير (متصوَّر بوصفه المسجد الوطني)؛ وهو تذكير بباكستان كدولة إسلامية. وكان المخطَّط الرئيسي لأبوجا في نيجيريا، وهو من وضْع «شركاء للتخطيط الدولي»[١١] (١٩٧٦ ـ ١٩٧٩)، مبنياً على كثير من أفكار لو كوربوزييه (Le Corbusier) بشأن «المدينة من أجل ثلاثة ملايين نسمة». ورغم أنه قد جرى تصورها كعاصمة جديدة، فإنها لم تغد العاصمة الفعلية إلا في سنة ١٩٩١. لقد كانت كلها متصوَّرة كمدن حديثة. وتلتها عواصم أُخرى تذكر منها مدينة الكويت في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين.

ولقد اجترأ التخطيط للمدينة الجديدة بعض الشيء على دمج جميع أجزاء الاستيطان الحضري في وحدة واحدة موصولة بشبكة نقل. ومن الأمثلة على ذلك خطط كونستانتين دوكسياديس بخصوص الرياض سنة ١٩٧١، وشبكة خطط جورج كانديليس (١٩٧٤) بخصوص الدمّام والخُبر وظهران، لحساب آرامكو (شركة النفط

---

(١٠) كان كونستانتين دوكسياديس (١٩١٣ ـ ١٩٧٥) اليوناني مخطِّطاً ومصمِّماً للمدن ومستشاراً في علم المستوطنات البشرية. وكانت له مواقع رسمية وأكاديمية في تخطيط المدن وإعادة بناء المساكن، وقام بعد الحرب العالمية الثانية بوضع تصميات كثيرة جريئة لمدن ومستوطنات جرى بناؤها في مختلف أنحاء العالم من إسلام آباد، عاصمة باكستان إلى مشروع التجديد الحضري إيستويتش في فيلادلفيا، ولاية بنسلفانيا. ومن مؤلفاته: *Ekistic Analysis* (1946), *Between Dystopia* and *Utopia* (1966), and *Anthropolis* (1975).

ورغم أن تأثيره كبير في العالم الإسلامي، فإن عمله لم يعدّ متماشياً مع الموضة.

(١١) تألف «كونسورتيوم المخططين» من مشروع مشترك بين Architect Systems International, the Planning Research Corporation and Wallace, McHarg, Roberts, and Todd from Philadelphia.

وقد قام المهندس الياباني كينزو تانج أيضاً بدور في تصميم قطاعات ومبان متأنقة.

العربية ـ الأمريكية). وقد اتّبعت تلك الخطط قواعد حديثة لتقسيم المناطق وتقسيم المدينة إلى قطاعات موصولة بعضها ببعض بوسائل نقل مع اعتبار طفيف للمستوطنات القديمة أو المباني التراثية التي تم هدمها في أغلب الأحيان. وبدت قضايا الخصوصية العامل الأهم في التطوير السكني حيث بسطت السلطات المحلية متطلبات معنية بالمنظر والارتفاع والاستئخار في البناء خلال السبعينيات(١٢).

٧ ـ انعكست القومية الناشئة، والأشكال الجديدة للتنظيم الاجتماعي، وبنية السلطة الداخلية الجديدة، في أشكال وهندسة معمارية حضرية، من بين أشياء أُخرى. كما أن عدداً من أنماط البناء الجديدة عكس صورة الدولة المستقلة. وكان من بين أهمها مساجد الدولة والساحات العامة ومباني البرلمان. فمجمّع الدوائر الحكومية، مقر الحكومة والتعبير عن شكل من أشكال حكم الشعب، عُبِّر عنه من خلال مبان جديدة للبرلمان كما في داكا، بنغلادش (باكستان الشرقية آنذاك)، وكوالالمبور ومدينة الكويت، ولاحقاً في الرياض. ولكن، كما يؤكد لورنس فال، فإن «الكثير من مجمعات الدوائر الحكومية بعد الحقبة الاستعمارية هي، إلى حد بعيد، كما القلاع القديمة، ملجأ للحكام أكثر مما هي واسطة لتقاسم السلطة السياسية»(١٣).

ما زالت المساجد هي الدالة على المدن الإسلامية. وهي تراوح بين مساجد الأحياء الصغيرة والمساجد الوطنية الكبيرة. والمساجد هذه رموز للإسلام في المشاهد الحضرية، وقد بُنيت في أنماط تدرجت من النمط التاريخاني، كمسجد الاستقلال (١٩٥٥ ـ ١٩٨٤) في جاكرتا [للمهندس] ف. سيليبان، ونمط مسجد نيغارا الحديث (١٩٥٧ ـ ١٩٦٥)، المسجد الأول الذي أُنجز للدولة في كوالالمبور على يد باهار الدين أبو قاسم. وتبقى المساجد علامات مهمة ضمن قطاعات مختلفة في المدن كافة، إذ تجاهر بهوية السكان بوصفهم مسلمين، وهي مدرجة في جميع مخططات المدن المعاصرة(١٤).

في العالم الإسلامي، صاحبت فترات من التعاضد الوطني بداية البحث عن هوية في الستينيات، والتعامل مع تاريخ طويل من التأثر بحركات خارجية ومهندسين أجانب

---

(١٢) للاطلاع على بحث جيد في هذا الأمر، انظر: صالح الهذلول، **المدينة الإسلامية العربية: التقليد والاستمرارية والتغير في البيئة المادية** (الرياض: دار السهان، ١٩٩٦)، الفصل السادس، ص ١٩٥ ـ ٢٣٦.

(١٣) Lawrence Vale, *Architecture, Power and National Identity* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992), p. 53.

(١٤) للاطلاع على معاينة للمساجد المعاصرة، انظر: Renata Holod and Hasan Uddin Khan, *The Mosque and the Modern World* (London: Thames and Hudson; New York: Rizzoli, 1997).

والتدرب في الخارج. وقد بدأت البلاد الآن النظر إلى الداخل بحثاً عن تعابير «مشروعة» في البناء، تردد في آن معاً صدى الحداثة مع تطلعات ثقافية محددة، مقتدية بما سمّاه كينيث فرامبتون «القطرية الحرجة»(١٥).

٨ ـ إن أشكال البناء متشابكة بإحكام مع صورة المدينة وتطورها. وبشأن الهندسة المعمارية المعاصرة التي أضحت مرتبطة بالإسلام، يجدر ذكر معماريين اثنين: محمد مكية ورفعت الجادرجي، وهما ربما أهم المهندسين العراقيين في القرن العشرين. يحاول عمل مكية التوفيق بين الهندسة والتخطيط التقليديين (بناء على مُثُل إسلامية) والحاجات المعاصرة والهندسة الحديثة. أمّا الجادرجي فحاول حل التناقض بين كيف يكون حديثاً والبقاء أميناً للجذور المحلية باستخدام تقانات حديثة في أشكال عربية ثقافياً. وقد تركت مباني هذين الرجلين وأفكارهما بصماتهما على الهندسة في الستينيات والسبعينيات في بلدان الخليج وفي أماكن أُخرى، بينما لم يكن لأشهر المهندسين العرب في القرن العشرين، حسن فتحي، أي تأثير في التخطيط الحضري.

جرى انبعاث الثقة بالإسلام في أوائل السبعينيات بدافع من نجاح أوبيك (منظمة الدول المصدِّرة للنفط)، التي استطاعت إعادة بناء سوق النفط الحيوية لمصلحتها. وقد سبَّب هذا أزمة نفط عالمية، وتباطأ بالتالي سوق البناء في الغرب وازدهر في الشرق الأوسط. ولم يدل رد الفعل المعادي للقيم الغربية على شيء مميز يتعدى توقيراً أكبر لأشكال أخلاقية وجمالية تقليدية.

ومرة أُخرى، كانت مسألة الهوية في خطر، إلا أن الاعتبارات العاطفية المتعلقة بالوحدة الإسلامية دلّت ضمناً على متّحد ثقافي يمتد من المغرب إلى مانيلا. وانتشرت في العالم فكرة هوية إسلامية موحّدة لدول ذات أغلبية إسلامية. وحتى في تركيا، الدولة العلمانية الأحدث في العالم الإسلامي، كان ثمة ارتداد في الثمانينيات والتسعينيات، حيث أدلت دوائر محافظة وإسلاموية بدلائها في عملية التنمية. وكانت فكرة هوية إسلامية واحدة فكرة معقدة عويصة أمام ثقافات إسلامية مختلفة. ورغم ذلك، فإنها

---

(١٥) انظر: Kenneth Frampton, «Prospects for Critical Regionalism,» *Prospecta*, no. 20 (1983), pp. 144-152.

للاطلاع على عدة آراء حول النزعة الإقليمية في العالم الإسلامي، انظر: مقالات ومناقشات في: Robert Powell, ed., *Regionalism in Architecture* (Singapore: Concept Media 1987)

وكتابات ولبم كورتيس ورفعت جادرجي. كما أن هذا الموضوع مناقش في المجلة المتوقفة عن الصدور حالياً *Mimar: Architecture in Development.*

فكرة تحولت إلى صيحة تعبئة سياسية وثقافية جرى التمسك بها لتمييز الإسلام من الغرب العلماني والمؤمرك. وفي المساواة بين البلد والدين، قُدمت فكرة الإسلام لا كمعتقد فحسب بل كقوة ثقافية دنيوية أيضاً.

كان أوضح شاهد على هذا ما جرى في إيران. فالمعارضة التي بدأها أتباع آية الله الخميني ضد الشاه سنة ١٩٧٧، مع شعار «استقلال، حرية، جمهورية إسلامية»، أدت إلى الثورة الإسلامية ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩. وأفضت دعوة العودة إلى المبادئ الإسلامية إلى التشكيك في التنمية الحضرية على النمط الغربي، وإلى هندسة معمارية جديدة أيّدت البناء الإسلامي التقليدي، بالقول لا بالفعل، وبتعابير شكلية لا أكثر ـ من دون أي اعتراف حقيقي بقواعده الجوهرية. ولئن كان هناك أي فكرة واحدة يمكنها أن تلخّص المشاغل الحالية للمهندسين والمخططين في العالم الإسلامي، فإنها إيجاد تعبير إبداعي واستخدام تقانات جديدة تجعل التراث وذاكرة الماضي مراجع لها. ويستمر البحث عن تأليف ما بين تعبيرات هندسية معمارية تعكس هويات ثقافية واجتماعية من خارج العولمة.

في الغرب، لبثت المدينة كياناً مستقراً إلى حد بعيد؛ وفي أمريكا فقدت بعض المدن في واقع الأمر الكثير من سكانها في العقود الماضية. أمّا في البلاد الإسلامية، فالوضع مختلف جداً، حيث تستمر مدن عملاقة مثل كاراتشي وجاكرتا في جذب للاهتمام متنام أبداً، رغم أن المدينة المتوسطة الحجم باتت هي الأسرع نمواً[١٦]. وإلى جانب التغيير في نمط النمو، فثمة عوامل جديدة تبدل طبيعة المدينة.

ثالثاً: المدينة العالمية في العالم الإسلامي

١ ـ ليس مرادي هنا تفحُّص فكرة المدن العالمية، حيث إن هذا الأمر موضوع تناوله اقتصاديون وعلماء اجتماع بصورة وافية، وإنما مرادي تذكير أنفسنا بأنها مولّدة لإنتاج اقتصادي مهم (مسؤول الآن عن أكثر من ٨٠ بالمئة من رسملة العالم)، وبأنها تضم على نحو غير متوازن عدداً من مقار الشركات الدولية العابرة للقوميات ومؤسسات دولية. كما أن المدن العالمية تخدم كمواقع لإبداع منتجات وللإنتاج بعامة، بالإضافة إلى إمداد الأسواق بهذه المنتجات. وهناك مؤشرات قوية على أن هذه المدن هي أيضاً

---

(١٦) هذا صحيح في كلّ من الهند وإندونيسيا، وهو الاتجاه السائد في آسيا بأسرها. وبصورة عامة، المدن مسؤولة عن نصيب كبير في إنتاج دخل الدولة.

منصة وثب لمزيد من التطورات الاقتصادية والثقافية التي لها الآن ارتدادات عالمية بالغة الأثر، ولتصل شركات تجارية متعددة الجنسيات بأنماط استيطان حضرية(١٧).

تؤثر التغييرات التقانية والاقتصادية حتماً في تحليل المدينة وإدراكها وشكلها. فـ «تأثيرات العولمة في التحضّر والمجتمع إنما تمسّ قضايا أكثر عمقاً على صعيد التقليد والهوية الثقافيين، حيث المكان دائماً موسوم ثقافياً بالمعنى، وحيث يتمثّل المجتمع من خلال الأمكنة التي يكوّنها»(١٨). وليس علم السياسة ولا علم الاقتصاد هما اللذان يخلقان حساً بالمكان، بل الرؤية والشكل المعماري هما اللذان يفعلان ذلك. وما زالت أوصاف الحيز الحضري تصلح كمؤشر مهم على اتجاه المجتمعات ومركزها في وجه تأثيرات عالمية قوية عابرة للحدود الوطنية. ربما يكون صحيحاً القول إن السوق الدولية ليست مفهوماً ثقافياً: فيما التقانات الجديدة عالمية بطبيعتها.

٢ ـ تكتسب فكرة أن المدن تحتاج إلى مبرر وجود لتحفر موقعاً لها في عالم العولمة المزيد من التأييد. فالمدينة كآلية (ميكانيزم) للاقتصاد العالمي ولصورته على وجه الخصوص، يمكن رؤيتها من خلال تطور الواجهات البحرية، والزيادات في عدد الفنادق وقصور المؤتمرات، والمبيعات التجارية بالمفرّق على نطاق واسع، والتطورات السكنية. وهذا الأمر بيِّن في أنواع المشاريع العالية الحجم التي هي قيد البناء في مدن عدة، مثل الكويت مع تطور كورنيشها، ودبي (التي حلّت محل بيروت الستينيات) تطورت كملعب للشرق الأوسط ومركزه التجاري. وتقدم جاكارتا مع تطوراتها الجديدة الحضرية ليس فقط صورة عن نوع جديد من أسلوب العيش/ التواصل، وإنما هي تولّد أيضاً أسلوباً مختلفاً للسكن هو امتداد للمدينة الفيحاء والمجتمع المسوّر كليهما (المزيد عن هذه النقطة لاحقاً). هناك أماكن أُخرى تروّج لنفسها كمراكز صناعية. وثمة ظاهرة راهنة لافتة للاهتمام وهي ظاهرة «الإحالة إلى مصدر خارجي» (Outsourcing) حيث باتت الأنشطة التي تخدم طريق المعلومات السريع والسوق العالمية يجري وضعها في تطورات حضرية مصمَّمة بحسب الطلب. وهناك مدن جديدة تقام على نحو محدد كي تؤمن حاجات الأنشطة الجديدة، ولا تزال مجموعات «محترفي معلوماتية» جديدة

---

(١٧) Saski Sassen, *The Global City: New York, London* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), and Jordi Borgia and Manuel Castells, *Local and Global: The Management of Cities in the Information Age* (London: Earth Span Publications, 1997).

لقد وضع هؤلاء المؤلفون، بين آخرين، المسرح للنقاش حول مدينة العولمة.

(١٨) Anthony King, «Architecture, Capitalization and Globalization of Culture,» in: Mike Featherstone, ed., *Global Culture* (London: Sage Publication, 1990), p. 404.

صاعدة تنمو بسرعة في الهند وأماكن أُخرى. إن مدناً مقترنة بالثقافة الإسلامية، من مثل حيدر آباد في الهند، لديها مركز يعرف باسم «سيبر آباد» لصناعة الكمبيوتر والاتجار به مع موردين أجانب. هذه المستوطنات توفر مرافق عيش وأساليب حياة غير معروفة في البلد حتى الآن، وتعيد إلى البلد الأشخاص الذين كانوا جزءاً من «هجرة الأدمغة» في العقود الماضية. وباكستان أيضاً تحاول اقتفاء هذا الأثر، لكن إقلاعها أبطأ كثيراً، ربما بسبب المناخ السياسي والاقتصادي. لم تنتج هذه التطورات الحضرية حتى الآن، جغرافيا حضرية اجتماعية مختلفة، لكنها تترك مع ذلك أثرها ضمن الأنماط المكانية الحالية للمدن. وهذا كله شكل من أشكال التأسيس للهوية، التي لا يبدو أنها نتاج تأثير ديانة محددة أو قائمة على ثقافة معيّنة.

رابعاً: المدينة العملاقة والمدن الجديدة: حكاية مدينتين

١ ـ عاملان وسما التغيير بعد الاستقلال بالنسبة إلى المجتمعات والحكومات الإسلامية. ففكرتا «التطور»، بوصفه النموذج المنظِّم والأداة الذائعة الصيت لإعادة بناء الدولة، و«الحداثة»، التي يجري عادة المساواة بينها وبين التغريب في الرغبة في تقلّد دور اللاعبين على المسرح العالمي، كانتا قوتين حافزتين في خطاب وممارسة عدة دول آسيوية جديدة.

وتوضح مدينتان عملاقتان في آسيا ـ كراتشي الباكستانية ذات الـ ١٥ مليون نسمة تقريباً، وجاكرتا الإندونيسية ذات الـ ٢٠ مليون نسمة ـ على نحو ملموس مسار المدن في العالم الإسلامي. وهما ستكونان من بين مدن العالم العشرين الأكثر سكاناً بحلول سنة ٢٠٢٠، حيث يُتوقَّع أن يكون عدد سكانهما ضعف عددهم الحالي. في كلتا المدينتين أغلبية سكانية مسلمة، حيث باكستان جمهورية إسلامية، وحيث لدى إندونيسيا عقيدتها بانكاسيلا (المبادئ الخمسة)، التي هي أشمل من الديانات كافة.

«ليست كراتشي أكبر مدن باكستان فحسب، بل هي تُعَدّ بفعل كثافة سكانها وانتشارها المدهش بين أكبر مدن العالم. إنها شريان حياة اقتصاد البلد، والمساهم الأكبر في خزينة الدولة، والمدينة الأكثر حداثة في البلد. وهي، مثلها مثل أي مدينة كبيرة حديثة، موطن أفقر الفقراء، وأغنى الأغنياء، ... حيث إلى جوار فنادق الخمسة نجوم المكلفة نجد أيضاً الطبق المحلي «نيهاري» الأبخس ثمناً؛ وحيث يسقط منذ أعوام،

بوتيرة متغيرة أحياناً، عدد لا يحصى من الأشخاص ضحايا زخّات عيارات نارية في الشوارع في كلّ حي»[١٩].

كانت كراتشي مدينة صغيرة فاترة الحركة إلى أن استقل البلد سنة ١٩٤٧، إذ أصبحت العاصمة لعدد من الأعوام. وكانت جاكرتا مدينة كولونيالية تحت حكم الهولنديين وعاصمة البلد لفترة طويلة. والمدينتان كلتاهما ميناءان شهدا نمواً سريعاً بسبب الهجرة وتوسُّع التجارة والتبادل التجاري. إندونيسيا أغنى من باكستان بمواردها الطبيعية ـ نفط وخشب وزراعة ـ وأسرع منها نمواً اقتصادياً. وكلتاهما تؤدي أدواراً اقتصادية وسياسية بالغة الأهمية في منطقتيهما: كراتشي في جنوب آسيا وجاكرتا في جنوب شرق آسيا. غير أن المدينتين تتركان لنا صوراً مختلفة جداً. والتوصيفات التالية لمسات جلية لشرح وجهة النظر.

توسعت المدينتان كلتاهما على نحو أفقي وبكثافة من المرفأ والمنطقة التجارية إلى مناطق صناعية وسكنية جديدة ممتدة أميالاً، ومن الالتزام بدقة بمخطط رئيسي.

كراتشي أساساً مدينة ذات أبنية متوسطة ومنخفضة الارتفاع. وأبنية الأغنياء والمؤسسات فيها تتّبع بعض أشكال الهندسة المعمارية ذات الأسلوب الدولي، وتخطيط هذه المناطق يتطابق تقريباً مع قواعد التخطيط الغربي المقسَّم إلى مناطق. أما مستوطنات الجماعات ذات الدخل المتوسط والمتدني فتبدو أكثر عشوائية بكثير في تخطيطاتها وانتقائية بصورة مدهشة في عمارتها. وجاكرتا، أيضاً، نمت نحو الخارج بعيداً عن الميناء والمركز التجاري والإداري الهولندي القديم. هنا، خلافاً لكراتشي، يمكن اقتفاء أثر التغير التاريخي في التطور من المستوطنات التقليدية والتاريخية إلى المدينة الحديثة. وتطور جاكرتا الجديدة بأبنيتها العالية ورموز التقدم فيها تجري في محاذاة طرق سريعة محاطة بأحياء أغنياء وفقراء متمازجة في بعض الجيوب. وتتفاوت أنواع المستوطنات من مستوطنات مصمَّمة وفق مخطط إلى مستوطنات قامت كقرى مدينية أو Kampungs. وخلافاً للوضع في كراتشي حيث كان في المستطاع ضبط مثل هذه المستوطنات كي تتّبع قواعد معيارية، فقد شُجعت هذه على التطور في طُرزها الخاصة بها مع درجة كبيرة من النجاح.

لم يكن لكراتشي، خلافاً، لنَقُل، للاهور في باكستان، تاريخ طويل أو حس بالمكان، الأمر الذي ساعدها في ركوب موجة حداثة وتصنيع ونمو سريع غير مسبوق،

---

(١٩) Fahmida Riaz, *Reflections in a Cracked Mirror* (Karachi: City Press, 2001), p. 25.

بينما استطاعت جاكرتا الرجوع إلى طرزها المحلية، وحتى الكولونيالية الموروثة، وإلى تراث ثري مجسَّد في موسيقى جاوا وأشكالها الفنية، حيث تستطيع أبنية جديدة أن تشير إلى طرز قديمة ابتغاء الإلهام والشرعية. أما طُرز كراتشي فيمكن تسميتها «إسلامية»، بالعودة فقط، وعلى نحو ما، إلى الأبنية المغولية، أبنية عجزت عن أن تمتلك صدى لها في أسلوب العيش المعاصر وفي الدولة المستقلة حديثاً.

في عهد الرئيس سوكارنو جرى تحديث جاكرتا مع خدمات مدينية محسَّنة، وجادّات تتخلل قلب المدينة، ومنطقة تجارية جديدة. ظلت القرى المدينية قائمة وسط تطور المدينة الجديدة. وفي مستهل التسعينيات، بدَّل النظام الجديد الذي أطلقه سوهارتو صورة جاكرتا من كونها «مدينة ألف قرية» إلى «جاكرتا العاصمة»، وهو ما جعلها إحدى مدن جنوب شرق آسيا الرئيسية. ويتركز الاستثمار الأجنبي المباشر في أشكال جاكرتا المكانية، مثل الأبراج ما بعد الحديثة، والطرق الجديدة التي تُجبى لها رسوم مرور من السيارات المتوجهة إلى مراكز تسوّق زاهية وملاعب لرياضة الغولف وتجمعات محصورة، ممتدة إلى الريف الذي يطوقها. وعلى غرار سنغافورة، في عهد لي كوان يو، فقد حدث تحول جاكرتا في ثمانينيات القرن العشرين، وإلى درجة استثنائية، تحت سيطرة أُسرة الرئيس سوهارتو وشركائها من رجال الأعمال.

٢ ـ ثمة نتاج للعولمة الاقتصادية منذ التسعينيات في جزء كبير من جنوب شرق آسيا هو نموذج «توسيع رقعة المدينة» الأمريكي المستخدَم في مشاريع تطوير الإسكان الجديدة في الضواحي. وقد رسَّخت هذه البلدات الصغيرة في عقول الطبقات العليا صورة معاصرة للغرب. ففي إندونيسيا، قامت «سيبوترا» (Ciputra)، شركة بناء تعمل في شراكة مع الحكومة وتملكها أُسرة «الرياضي»، وتعدُّ إحدى أبرز شركات البناء في البلد، بتطوير عدة بلدات جديدة أهمها ليبو كاراواسي الواقعة على مسافة ١٢ ميلاً تقريباً إلى الغرب من جاكرتا. وقد صممها معماريون أُستراليون وبريطانيون وأمريكيون، وأصبح غوردون بِنْتون، الماليزي المولد، المصمم من داخل الشركة والمدير للبلدة.

«كان تبنّي نماذج الإسكان الأمريكية نتيجة للطلب الشعبي داخل إندونيسيا لكلّ شيء أمريكي، والمكان يروق بشكل أساسي لمهنيين شبان لا أولاد لديهم. المنازل نفسها تستحضر صوراً، من صور المنازل الكاليفورنيانية ذات الطبقة الواحدة إلى صور منازل النهضة اليونانية الفخمة، ومتميزة بمساكن مسماة «دالاس» (العمارة الأمريكية) و«متوسطية» (في الواقع كاليفورنيانية)، من بين جمّ غفير من مسميات أُخرى. وقد أُعطيت بعض المنازل الصغيرة فحوى بالينيزي محلي. وتبيِّن هندسة البلدة

الرغبة في مبان هُجينة جديدة من خلال هندسة معمارية ما بعد حديثة. ورغم مزاعم اعتبارها غربية، فالمنازل تحمل بقايا جذورها المحلية، وتنتج بيئة هجينة هي في الواقع إندونيسية. والرغبة في نماذج غربية عالمية يجري إعادة ربطها بالمناخ المحلي والظروف الاجتماعية وصورة الذات»[٢٠].

تجتمع هذه التطورات مع «المنطقة المركزية لإدارة الأعمال» (CBD) والمناطق التجارية الجديدة على نقيض القرى المدينية وأشكال التنظيم التقليدية مثل سكن الـ pesantren المستند إلى تعاليم الإسلام. ويبرز ذلك، كما في معظم المدن الآسيوية، وجود «ازدواجية اجتماعية» كما وصفها ديفيد هارفي في كتابه **العدالة الاجتماعية في المدينة**[٢١].

على الرغم من النمو السريع لكلتا المدينتين، فإن جاكرتا، رغم كونها مدينة أكثر «عالمية»، لا تزال تحتفظ بحسّ بالمكان مشبع بمعانٍ ماضية ومطامح حاضرة، بينما وصل الأمر بكراتشي إلى التكيّف مع النمو من دون حس بالتاريخ أو رؤية لدوره. فأنظمة قيمهما وأذواقهما مختلفة: الأولى أكثر توافقاً مع الصور العالمية، بينما الأخيرة أكثر توافقاً مع مزيج من التعابير التاريخية والمحلية والحداثية. هل كلتاهما «مدينتان إسلاميتان»؟ إنهما بالتأكيد مثالان جيدان لنوعين من التطور الحضري في العالم الإسلامي.

خامساً: تكييف العولمة: المنطقة المركزية لإدارة الأعمال والتجليات التجارية

١ ـ المنطقة المركزية لإدارة الأعمال مع تطورها المركّز ذي الكثافة العالية أمر شائع في المدن الكبيرة. وقد جرى تحضير عدة مراكز حضرية لتكون أمكنة لمكاتب جديدة ولأشكال من الاستهلاك الثقافي من أجل وافدين أجانب بمعايير دولية. وجرى إقامة بنى تحتية لاتصالات متطورة تبنى لتيسير قوة عمل مثقفة معلوماتياً. والهدف كما يبدو هو محاولة تكوين بيئة جاذبة لاستثمارات جديدة وشركات متعددة الجنسيات. ويصل ذلك حد المحاولة من خلال ناطحات السحاب الجديدة المبنية لمكاتب العمل

(٢٠) Robert Cowherd, «Cultural Construction of Jakarta: Design, Planning and Development in Jabotabek, 1980-1997,» (Ph.D Dissertation, MIT Press, 2002), pp. 109-111.

(٢١) انظر: David Harvey, *Social Justice in the City* (Cambridge, MA: John Hopkins University Press, 1988).

الارتقاء بالهوية المدينية من مدينة حديثة إلى مدينة ذات مشاهد رائعة ـ انظر مثلاً برجي بتروناس (١٩٩٨)، ثانية أعلى المباني في العالم، من تصميم سيزار بيلّي في كوالالمبور.

٢ ـ في الخليج العربي، وبسبب من الثروة النفطية على الأغلب، تحوّلت عدة دول، بما فيها العربية السعودية من جيوب سكنية صغيرة تحيط بها الصحراء إلى مدن حديثة في الستينيات والسبعينيات. وقد دُعي مخططون ومعماريون أجانب إلى العربية السعودية للتعويض عن النقص المبدئي في الخبرات المحلية، إلا أن عملهم رمز أيضاً إلى النجاح الدولي والاقتصادي الجديد الذي حققه البلد على مستوى عالمي. وقد جرى تحول لا يقل إثارة في دبي التسعينيات، «غير أن هذا التطور غير المسبوق بسرعته وضع الثقافة والتقاليد المحلية في مجرى هائل من التغير المتواصل ... وبدا أن وفرة المباني الزجاجية المبرَّدة في بيئة صحراوية جعلت مواطنين عرباً سياحاً في مدنهم»(٢٢).

حالة البحرين مفيدة أيضاً. في بداية السبعينيات أعلنت الحكومة رسمياً مشروعها لتحويل الدولة ـ المدينة الصغيرة إلى مركز مصرفي ومدينة حديثة. وواصلت السلطات ووسائل الإعلام حضّ المواطنين على تحسين تنافسية البلد على المستوى الدولي. وكان يفترض بالهندسة المعمارية المحلية أن تتمتع بحسّ دولي، فأعلنت المجمعات المتعددة الاستخدام والأبنية العالية دخول البحرين لا كمركز إقليمي فقط بل كلاعب على المسرح العالمي. واقتضت عملية وإرادة تحويل البحرين إلى مدينة حديثة تغييرات اجتماعية وثقافية كبيرة، بالإضافة إلى التنمية الاقتصادية. وفي هذا السياق، دعمت الحكومة عن دراية معماريين أجانب على حساب المعماريين المحليين لانتزاع اعتراف دولي بالمدينة ومنحها صدقية ضرورية. وامتد هذا إلى القطاع الخاص، حيث كانت مشاركة المهندسين الأجانب تضمن عادة نيل الموافقة على المشاريع، حتى ولو أسفرت عن رد فعل معاد من المهندسين المحليين(٢٣). غير أن طفرة النمو كانت محدودة وتجاوزت دولاً أُخرى، لا سيما الإمارات العربية المتحدة، أهمية البحرين. وهذه حكاية تستحق تفحصاً بمزيد من التفصيل، وقد ذُكرت هنا بشكل عابر فقط لتوضيح أهمية الإرادة والرؤية السياسيتين.

---

(٢٢) Deeba Haider, «The Growing Pains of Global Cities,» (Master Thesis, MIT Press, 1999), p. 22.

(٢٣) انظر مثلاً: William Lim, «The Nations with to Express progress and Modernity is Reflected in the International Symbols of Modern Corporate Architecture [Which Destroyed the] Fragile Experiment in the Evolutionary Development of Localism and Identity,» in: Robert Powell, *Innovative Architecture of Singapore* (Singapore: Select Books, 1990), p. 13.

٣ ـ في كثير من المدن الإسلامية، كان لوجوه معيّنة من العمارة المحلية «الإسلامية» تأثيرها في تصميم المباني التجارية. فالمشربيات أو الستائر الخشبية المخرمة التي استُخدمت لنشر نور الشمس وتوفير الخصوصية باتت تُستخدم غالباً بأسلوب رمزي على واجهات المباني. وقد غدت في أكثر الأحيان مجرد تطبيقات سطحية منفصلة عن المنفعة أو المعنى. وعلى نحو مماثل يفترض باستخدام القوس المدبّب في مبانٍ أُخرى أن يكون بمثابة تذكير بالمباني التقليدية المحلية. ويستحضر تصميم هذه المباني الإشارة إلى ماضي البلد، ويُنظر إليه كمذكّر بجذور المجتمع وبعصر الإسلام الذهبي في بعض الأحيان.

ولا تملك معظم المباني العالية، بأُطرها الأسمنتية وجُدرانها الحاجبة، غير صلة محدودة بالظروف المحلية المناخية والثقافية. وغياب الإشارة إلى ما هو محلي، حيث المواطنون أنفسهم بعيدون جداً عن قيم جيل آبائهم، ويشكلون حوالى ٢٥ بالمئة فقط من سكان البلد، يبدو أنه يلائم رغبتهم في هوية حديثة دولية. إلا أن ذلك، وبحلول التسعينيات (كما في معظم الدول العربية) بات غير كافٍ، وأصبحت الرغبة في ابتكار مفردات هندسية تعبّر بشكل أوضح عن السكان العرب مسألة بالغة الأهمية.

لا يُقصد بهذا أن التطورات كلها تحاول أن توفق بينها وبين التاريخ المحلي أو الأشكال التقليدية. فالتحول المادي في كوالالمبور خلال انتعاش حركة البناء في الثمانينيات أظهر نجاح نخبة المقاولين والسياسيين المحليين في حشد رأس المال الداخلي ورأس المال الأجنبي كليهما من أجل مشاريع جديدة. ومنطقة المثلث الذهبي في وسط مدينة كوالالمبور تمتاز بفنادق خمسة نجوم ومطاعم ومراكز تسوّق ومرائب سيارات وأبراج مكاتب وخدمات اتصالات سريعة عبر الإنترنت. و«لا يحتوي المثلث الذهبي على مبان مدنية رئيسية ولا مبان دينية ذات شأن ـ لا نُصب تذكارية ولا مباني رسمية. لقد استُبدلت كلها بقاعات فنادق... واختفت حياة الأرصفة والشوارع»[٢٤]. والمباني نفسها هي في الغالب أبراج ما بعد حديثة رآها السكان المحليون مختلفة وعصرية، حتى عندما حاول خطاب المعماريين إقامة ربطها بأشكال ورموز محلية.

٤ ـ وبالمثل، أصبحت مراكز التسوق في الكويت، ومجمعات الأبنية المكيفة، مع ما فيها من مطاعم ماكدونالدز ومقاهي هارد روك ودور أزياء غوتشي ومخازن تبيع سلعاً

(٢٤) Julian Beinart [et al.], «The Golden Area Triangle Study,» in: *Design for High-density Development* (Cambridge, MA: Aga Khan Program for Islamic Architecture at Harvard and MIT, 1986), pp. 83-90.

من جميع أنحاء العالم، أماكن للقاءات الاجتماعية والنزهات العائلية. والمخازن نفسها، باستثناء القليل منها، مستورد من أوروبا وأمريكا واليابان. وفي جهود لإعادة تكييف بيئة باتت على نحو متزايد غريبة عمّا كانت عليه قبل ثلاثين عاماً؛ حاول المعماريون والمخططون ربط الأشكال المعمارية بعناصر تقليدية وثقافية في مسعى يائس إلى إيجاد معنى في الشوارع العربية والتجارة الجديدة. وتباع في الباحات أطعمة هي تشكيلة منوعة من المطابخ العالمية، ومكيفة أحياناً مع الثقافة المحلية ـ فشطيرة BLT (لحم خنزير وخس وبندورة) مثلاً تُعدُّ من لحم البقر بدلاً من لحم الخنزير. وهذا أمر مماثل في جاكرتا، حيث يقدم أول مطاعم ماكدونالدز وأنجحها أرزاً على قائمة المأكولات. ولجميع مراكز التسوق الكبيرة فسح جانبية مخصصة للصلاة، وبعضها يدعو المتسوقين إلى الصلاة عبر الجهاز الخاص بإعلانات «المول».

في أماكن أُخرى في الشرق الأوسط، في جدة السعودية، صمّم غوردون بنشافت، من SOM (سكيدمور وأُوينغز وميريل)، مبنى عالياً حاول أن يوفق فيه بين أفكار بناء تقليدية وأفكار بناء عالمية في البنك التجاري الوطني (١٩٨٣). والمبنى المثلث هذا ذو السبع وعشرين طبقة وواجهة تتجه إلى الداخل فيشكل رداً على المناخ القاسي واستجابة للمنوال العربي. وأجزاؤه الداخلية معبَّر عنها من الجهة الخارجية بفتحات واسعة، فتحة واحدة على كل واجهة، تعطي لمحات من ردهات مظللة وجُدُر ذات نوافذ ممتصة للحرارة وأفنية ذات أرض منسَّقة. والحل هذا يوفر نموذجاً جديداً ذا مقاربة مراعية للطاقة وملائمة ثقافياً من أجل مبانٍ عالية للمنطقة(٢٥).

إن مباني قليلة جداً تحرز هذا النجاح في التوليف بين التقليد والحداثة. وتقديم الهوية الثقافية المحلية أمر صعب حين تتضارب مع وقع العولمة. وهو أكثر تعقيداً في المدن الفتية، التي لا تملك غير النزر القليل نسبياً من التقليد أو التراث المعماري.

٥ ـ هناك شكل حضري آخر يجدر ذكره هو المجتمع المسوّر المقصور على الأغنياء. فقد أنشئت مجتمعات مسوّرة في الكثير من مدن العالم الإسلامي، وهي تقتدي بالمجتمعات المسوّرة التي كانت لمدن أمريكية في الثلاثينيات وللثكن العسكرية الموجودة في مدن كثيرة، سبق أن استعمرها البريطانيون. ومثل هذه المجتمعات ازدهرت

---

(٢٥) انظر: Hasan-Uddin Khan, ed., *World Architecture 1900-2000: Middle East v. 5: A Critical Mosaic*, World Architecture 1900-2000: A Critical Mosaic (Vienna: Springer Verlag, 1999).
وفيه وصف لهذا المبنى ولمبان أُخرى في المنطقة.

في جاكرتا والرياض وحولهما في التسعينيات (وبعضها للأجانب فقط). وبالمثل، تزدهر في القاهرة، على أرض تعدّها الدولة للتطوير، مجمعات فيلّات مع ملاعب غولف وأماكن لصيد السمك، وحتى بحيرات اصطناعية. وتصف الشركات المروِّجة هذه التطورات بأنها نهضة للمجتمع المديني، «نهضة عمرانية». وفي وسع من يملكون الوسائل ـ وسائل النقل والاتصالات الخاصة ـ الآن الإفلات من الأصوات المتنافرة في المدينة، مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بسبيل الوصول إلى حياة مدينية. ويبرز هذا التطور على وجه الخصوص قطيعة متنامية في طريقة الحياة القاهرية(٢٦).

سادساً: المستوطنات الريفية/ الأهلية في المدينة

بدأ الفارق الجوهري بين حضري وريفي ينكسر، والمستوطنات الريفية بدأت ترتدي خصائص حضرية. وكنتيجة طبيعية، فإن الطبيعة الريفية للتطور الحضري هي جزء من المدن. فالمدينة الآسيوية مؤلفة غالباً من مستوطنات قروية صغيرة ـ من مثل القرى الإندونيسية والماليزية أو مجتمعات شمال كراتشي المحدَّدة قبلياً. وسكان مثل هذه المستوطنات يرسلون أموالاً إلى قراهم ويعودون إليها في مناسبات خاصة كالأعراس والاحتفالات الدينية. وحياة المدينة محبوكة مع حياة القرى. والإبقاء على الأشكال الريفية يخفي الانتقال الجوهري إلى اقتصاد حضري إقليمي.

الحياة في المناطق الحضرية والمدن الصغيرة والقرى على السواء متأثرة بالعولمة والانتقال الدولي للمعلومات والصور. وبحلول سنة ٢٠٠٠، كان في كلّ مكان في المستوطنات الريفية الفقيرة في المناطق الشمالية من باكستان صحون لاقطة لصور أقمار اصطناعية، وكان القرويون يوجهون اهتمامهم إلى برامج دولية، أشهرها المسلسلات التلفزيونية الهندية ومسلسل «Baywatch» الذي تظهر فيه نساء شبه عاريات (علمت مؤخراً بأن برنامج «أوبرا» (Oprah) أكثر البرامج التلفزيونية شعبية عند النساء من الأعمار كافة في العراق وقسم كبير من الشرق الأوسط). وفي وسع المرء تخيل أثر مثل هذه البرامج في أنظمة القيم والطموحات المحلية!

وهناك ابتكار رئيسي آخر هو نظام هاتف الاتصال المباشر الذي أصبح في المتناول في مقاهي القرى؛ إذ أتاح للقرويين الاتصال مباشرة وفوراً بسائر أنحاء البلد،

---

(٢٦) Eric Dennis, «Urban Planning and Growth in Cairo,» *The Middle East Report*, vol. 27, no. 1 (Winter 1997), p. 10.

بل والعالم! هذه التغييرات تغييرات نوعية تترك أثرها في مدارك الناس وسلوكهم! إنها تأتي بنموذج جديد من التنمية. وما عادت مدن باكستان، مثل لاهور أو كراتشي، هي المثال: المثال الآن هو المدينة العالمية الغربية.

سابعاً: السياحة والمحافظة على التاريخ واللغة العامية المحلية

١ ـ في بقاع كثيرة من العالم الإسلامي، ينشأ الاهتمام المتصاعد بالمحافظة التاريخية من الرغبة في التعبير عن الهوية بإقامة صلة بالماضي التاريخي في البيئة المبنية، وكذلك باعتبارات اقتصادية، وخصوصاً السياحة. والشيء الملازم لهذا هو أن البنية التحتية للسياحة يخطَّط لها في هيئة فنادق وخدمات سفر ومواصلات واتصالات. ولدى بلاد مثل إندونيسيا والهند والصين مواقع تاريخية كافة لإحداث هذه التغييرات، لكن في بعض المجتمعات، كالمجتمع السعودي، ثمة على ما يبدو حاجة إلى «صنع تراث وتقاليد استهلاك»، كما يستخلص من عنوان كتاب لنزار الصياد[٢٧]، وإلى استغلال مواقع وأبنية تاريخية، على قلتها، لإكمال تنميتها كمدن. ويبدو الاحتمال القريب أن يكون مظهر الحداثة غير كافٍ، وثمة حاجة إلى تعزيز معالم المناطق والحس بالمكان من أجل أهل البلد والزائرين على حدٍّ سواء.

في محاولة لجعل المكان جذاباً للسياح والسكان على حد سواء، أقام الحكام مرافق تنسب إلى أشكال مألوفة. فخيمة البدوي أصبحت صورة لمشاريع عديدة في الشرق الأوسط، منذ استخدامها الباكر في فندق ومركز مكة للمؤتمرات (١٩٧٦) الذي صممه ببنيته القابلة للشد والمغطاة بالمعدن فراي أوتو وورلف غوترود وآخرون، إلى مبنى وصول الحجاج ومغادرتهم في مطار الملك عبد العزيز قرب جدة (١٩٨٢)، وهو من تصميم فضلور خان التابع لـ «سكيدمور وأُوينغز وميريل» (SOM). وكان لذلك المبنى المبتكر بخيمه المشيدة بألياف زجاج مغلّفة بالتفلون[*] وقْع شديد على الصور الهندسية المعاصرة للشرق الأوسط العربي. والسقف الخرساني للمجلس الوطني (١٩٨٣) في الكويت، وهو من تصميم بورن أوتسون، يوفر قباب خيم خرسانية. ومثله نادي الغولف في دبي الإماراتية (١٩٨٨) لجيريمي بيرن/ كارل لاتِن؛ وهو واحد من

(٢٧) Nezar Al Sayyad, *Consuming Tradition, Manufacturing Heritage: Global Norms and Urban Forms in the Age of Tourism* (London: Routledge, 2001).

(*) Teflon: مادة لدائنية عازلة للحرارة والرطوبة.

عدة أندية غولف في بلد يضع نفسه في مصاف مقصد رئيسي من مقاصد رياضة الغولف الدولية.

وعلى نحو مماثل، تشاد مبانٍ شبيهة بالدَّهو، المركب الشراعي العربي التقليدي الذي يرمز إلى الحياة في المناطق الساحلية ويرتبط ارتباطاً متيناً بثقافة دبي المتعلقة بالملاحة البحرية. وقد جرى تبنّي هذا الشكل في بناء الفندق الأعلى تكلفة وارتفاعاً في العالم (حتى سنة ٢٠٠٤) أي «فندق برج العرب» على جزيرة اصطناعية. وهو من تصميم و.س. أتكينز وشركاه. هنا، بني شراع الدّهو في هيئة جدار زجاجي استثنائي مغطى بألياف زجاجية مغلفة بالتفلون. ويجدر ملاحظة أن هذا البناء الهندسي ذا التقانة العالية اقتُبس من واجهات المشربيات بوصفه الرمز الجديد لدبي.

وفي قيد البناء حالياً جزيرة النخيل على شكل ١٧ سعفة نخل ضخمة محاطة بحواجز مرجانية واقية على امتداد سبعة أميال ونصف ميل، وداخلة في البحر مسافة ثلاثة أميال إلى الجنوب من مدينة دبي. وستضم الجزيرة ٢٠٠٠ فيلّا، وحتى ٤٠ فندقاً فخماً ومجمعات تسوّق ودور سينما ومتنزهاً بحرياً هو الأول في نوعه في الشرق الأوسط. وسيكون الوصول إليها عبر جسور طولها ٩٩٠ قدماً من البر الرئيسي أو بوساطة مراكب إلى مرفأين لليخوت، بينما سيكون للجسر الرئيسي أيضاً نظام لسكة حديد أحادية. ويجري التخطيط لهذا المشروع الطموح والاستثنائي وبناؤه بالاشتراك مع عدد كبير من الشركات المحلية والدولية. وهو كذلك جزء من توجه مقصود لحكومة دبي نحو جعل المكان «الوجهة الموسمية» لا على صعيد المنطقة فقط، وإنما على صعيد دولي أيضاً. وقد يغير هذا المشروع ومشاريع أخرى في دبي صورة المدينة الإسلامية بالفعل.

في أماكن أُخرى، كما في إيران وقطر مثلاً، تفيد مبان حديثة من استغلال صور مصدات الريح التقليدية لكنها تغير وظيفتها. ففي متحف طهران للفن المعاصر (١٩٧٧)، استخدم كامران ديبا، من شركة داز للهندسة، أبراجاً ضوئية على شكل مصدات الريح لإنارة العمل الفني. وجامعة قطر (١٩٨٥) للمهندس كامل الكفراوي تتألف من مصدات ريح متعددة، تسمح للضوء بدلاً من الريح بالدخول إلى المجمع المبرَّد ميكانيكياً.

٢ ـ إن المساواة بين الأصالة والتمثيل الثقافي من جهة، وما هو بهيج المنظر من جهة أُخرى، مناورة بارعة شائعة في جذب الزوار. وهذه المقاربة معروفة حتى في مدن ذات صورة رصينة وبنى تاريخية كثيرة، كما في بغداد. فالمنطقة المحيطة بمقام الخادمية

جُرفت في السبعينيات خلال مرحلة تحديث المدينة وإعادة تخطيطها. وفي غضون عقد من الزمن بدا أن المنطقة جدباء وأُعيد بناء الحي بكامله ليتضمن شوارع أضيق وتنمية عالية الكثافة تذكّر بما كان موجوداً تاريخياً. وقد بُنيت البنية الأساسية التقليدية المنظر مع مخازنها الصغيرة وساحاتها ومسالك مشاتها بتقنيات ومواد بناء حديثة، وعُدِّل مخططها تسهيلاً لحركة مرور السيارات فيها.

والفندق السياحي يصبّ أيضاً في مصلحة صورة حاضر تاريخي أو لغوي «محلي». فهنا تُستحضر صورة محلية للهندسة وتقدَّم إلى السائح التائق إلى استنفاد الثقافة المحلية بيُسر. وثمة فنادق جمّة في أنحاء جنوب شرق آسيا تستخدم الهندسة البالينيزية النموذجية؛ رغم أن ليس لهذه الهندسة علاقة بالإسلام، ويمكن مشاهدتها في منتجعات جاوا وشرق ماليزيا، من مثل الداناي على جزيرة لانكاوي (١٩٩٣) لمهندسي كيري هِل مع أكيتكِ، إلى نموذج هندسة القرية الطينية المحلية، مع أنه مأمون من الناحية الصحية ومستساغ لأذواق صعبة. وفي نواحٍ أُخرى من آسيا، كالهند، تعتمد المقاربة نفسها غالباً مع إعادة استغلال قصور مغولية على نحو مكيَّف. والهندسة هنا مزيدة برقصات وأطعمة تقليدية معدَّة للاستهلاك الجماعي، وصور الماضي ممزوجة باحتياجات الوقت الحاضر وأسباب الراحة فيه. وكل شيء هنا أكثر من «الشيء الحقيقي» نظافة وترتيباً وأماناً، بحيث يوفر مهرباً من واقع البيت، وتجربة جديدة مختلفة ومرضية.

ثامناً: تجليات المحلي

إذا كان ما جاء أعلاه تجليات للأحداث والعولمة بصفة عامة، مع أن تلك التجليات ممتزجة مع المحلي في بعض الأحيان، فإنها تجد نظراءها في أشكال محلية للتنظيم والبيئات المعمَّرة. وقوة المحلي تذكِّر بها مؤسسات المجتمع المدني ـ منظمات غير حكومية وأندية كرة قدم وكريكيت ومنظمات الحي، من بين جهات أُخرى. وتجد طريقة التعبير عن نفسها على المستوى المادي في المتنزهات والملاعب المحلية وفي الشوارع. وهنا أقدم واحدة منها فقط على سبيل المثال.

يمكن رؤية الأشكال المحلية للتنظيم في الأحياء السكنية لمعظم المدن الآسيوية. ويبقى تاريخ حياة المدن الجاوية المقياس الرئيسي الذي يُرجَع إليه بالنسبة إلى المدن في جاوا. فالقرية المدينية، حتى عندما وجِدت ضمن مراكز حضرية، عاشت ودامت أكثر من الاستعمار الهولندي والحكم الياباني وفترة الاستقلال والتحديث. إنها أكثر

من شكل من أشكال التنظيم المكاني، وهي تجسد أيضاً أشكال تنظيم اجتماعي، وتبقى المعْلم المهيمن من معالم المدن الإندونيسية؛ إذ تضم نحو ٨٠ بالمئة من سكان البلد. ورغم أن هذه المناطق تشمل أغلبية من ساكني جاكرتا، فإنها تشغل جزءاً صغيراً غير متناسب مع حجمها من الأراضي الممدَّنة، أي نحو ١٥ بالمئة عادة.

في ضوء الكثافة العالية لهذه الأحياء وأهمية النشاط الاقتصادي للقطاع غير الرسمي، تميل القرى الحضرية (Kampungs) إلى استغلال أشكال غنية متنوعة من استخدامات الأراضي، من الاستخدام الصناعي والبيع بالتجزئة إلى الاستخدام السكني. (ينبغي ألّا يخلط بين القرى الحضرية وقرى التطوير المنخفضة الدخل). والبنية الاجتماعية للقرية الحضرية مشكَّلة على نحو واضح في مفهوم «المساعدة المتبادلة» الذي يناشد المقيمون بموجبه مجتمع حي ما تقديم المساعدة لهم عند الضرورة. وبالفعل، كما لاحظ روبرت كاوهِرد، تبقى القرية الحضرية مصدراً للتماسك والاستقرار في الأوقات العصيبة:

«أدت أعمال الشغب في أيار/ مايو ١٩٩٨ في إندونيسيا إلى وضع حد لرئاسة سوهارتو التي دامت اثنين وثلاثين عاماً. وقد استهدف السكان المحليون المسلمون إندونيسيين من أصول صينية. وأضحت مواقع التطوير التجارية والمرتفعة الدخل أهدافاً وتراجعت المدينة إلى وضع دفاعي. لكن المثير للاهتمام هو أن سكان القرية الحضرية، وهي موقع يعتمد على قدر كبير من الحكم الذاتي والنشاط الجماعي، أظهروا قدرة مثيرة للإعجاب على الاحترام المتبادل والتضامن، الأمر الذي يعطي أملاً في وضع ثقل موازن لويلات البلد الاقتصادية التي سببها فشل اقتصادي إقليمي. وهذه المستوطنات، بالاشتراك مع منظمات غير حكومية، تقدم فرصة لصوغ رؤية جديدة للمجتمع»[٢٨].

لقد استخدمت الحكومة ومخططو جاكرتا القرية الحضرية لبناء المدينة المتوسعة، وكان نصب أعينهم كل من طاقتها الكامنة ومشكلاتها. وفي السبعينيات قدم البنك الدولي، ضمن بنية مركبة داخلياً وشبكة ممكنة للانتشار، دعماً للقرى الحضرية في جاكرتا وسورابايا كجزء من حجر زاويته للتنمية المحلية. وفي الثمانينيات فاز «برنامج تحسين القرية الحضرية» بإحدى أُولى جوائز آغا خان للهندسة المعمارية اعترافاً بتحسين الحياة والأماكن في المدينة.

---

(٢٨) Cowherd, «Cultural Construction of Jakarta: Design, Planning and Development in Jabotabek, 1980-1997,» pp. 88-89.

إلى جانب القرية الحضرية، لا تزال عناصر أُخرى من المنظر البري الحضري كاملة لم تمس في المدن الإندونيسية: مثال على ذلك، ما انفكت ساحة المدينة والسوق التقليدية والمسجد مصادر أولية للمعنى والتوجه في المدينة.

تاسعاً: مدينة الفقراء

١ ـ في موقع سابق من هذا البحث بدأت كلامي بالسؤال «مدينة مَنْ» هذه التي ندرسها؟ من سوء الحظ أن مدناً كثيرة في العالم الإسلامي تؤوي أغلبية كبيرة من الناس الذين يعيشون تحت خط الفقر. وحتى التسعينيات تقريباً شعرت حكومات عديدة بأن من واجبها الأبوي في الحكم تأمين مساكن للفقراء وفي التخطيط حُددت مناطق في المدن وطُوِّرت من أجل مجموعات الدخل المتدني.

من الستينيات فصاعداً، أدّت الهجرة الداخلية من الريف إلى المدن، كما في إستانبول أو طهران، إلى نشوء مساكن غير شرعية ضمن المدن وفي محيطها. وتشكل التجمعات غير الشرعية، التي تسمى غالباً مستوطنات غير رسمية، أغلبية السكان الحضريين في كل مكان من العالم الإسلامي من جاكرتا إلى كراتشي والقاهرة.

وتشكل «جيسيكوندو» (Gecekondu)، أي «عمليات الإنزال الليلية»، أو المساكن المبنية بين ليلة وضحاها، في تركيا جزءاً بالغ الأهمية من البيئة المعمَّرة لمدنها[٢٩]. فثمة ٥٠ بالمئة تقريباً من سكان إسطنبول يعيشون في هذه المساكن المستحلَّة. وقد شكّل الجيل الأول من «جيسيكوندو» ظاهرة فريدة لمستوطنة مبنية في هيئة قرية منظمة ذاتياً، الأمر الذي وفر شبكة أمن وأمان اجتماعية لوافدين جدد. وفي الجيل الثاني كان كل متر مربع من الأرض قد تم بيعه وتمدينه. وبهذه الطريقة أصبحت كل أُسرة تقريباً مستثمِرة ومطوِّرة لأملاك المدينة الكبيرة الراهنة، التي تتسم، من ناحية أُخرى، باستيطان هائل وخراب بيئي وسوق للأراضي تسيطر عليها مافيا محلية. وبالنسبة إلى أغلبية السكان المكتوين بظروف عمل خطر وغير رسمي (غير موثّق)، فإن البيوت المقامة في «جيسيكوندو» على نحو مستقل وغير رسمي بشكل أساسي هي على الأغلب الأمن الاجتماعي والاقتصادي الوحيد. واعتبرتها السلطات

---

(٢٩) كتب الكثير عن «المساكن المستحلّة»، ومن بين ما كُتب: Turgul Akcura, *Ankara* (Ankara: ODTU Yayinlari, 1971); Murul Akcura, *Ankara* (Ankara: ODTU Yayinlari, 1971), and Murat Karayaclin, «Batikent: A New Settsettlelementment Project Projects in Ankara,» *Ekistecis*, nos. 325-327 (July-December 1987).

أعمال تطفل داخل المدن غير مرغوب فيها، وقامت في بعض الأحيان بجرفها، لكنها رضيت بها في آخر الأمر كتجليات لا بد منها للتنمية الحضرية الصناعية ووفرت لها في معظم الحالات التيار الكهربائي وخدمات أُخرى، و«نظّمتها» في بعض الحالات بتزويد سكانها بصكوك عقارية بوصفها بيوتاً مستأجرة.

في أنقرة، حيث كان حوالى ٥٧ بالمئة من سكانها في سنة ١٩٨٥ يعيشون في «جيسيكوندو»، بدأت الحكومة تتخذ خطوات لإسكان الناس في مساكن جديدة، كما في بلدية تشانكايا حول وادي ديكمِن، على سبيل المثال. لكن ربما سيتم في المدى البعيد التخلص من مثل هذه المساكن في المنطقة لمصلحة الأغنياء[٣٠].

وعلى الرغم من أن المساكن المستحلَّة بادية بوضوح في معظم المدن، فإن أشدها وقعاً على النسيج الحضري هي ربما المساكن في القاهرة بمدافنها التي يعود تاريخها إلى القرن الرابع عشر. ولمّا كانت المدينة عاجزة عن التكيف مع ازدياد السكان ضمن أي مسافة معقولة من أماكن العمل في العاصمة، أخذت المساكن المستحلَّة تحتل المقابر التاريخية الواسعة المنتشرة داخل المدينة، منها المقبرتان اللتان تقع إحداهما في الشمال بحذاء الطريق الممتدة من المطار إلى باب النصر، وتقع أُخراهما في الجنوب بعيداً عن القلعة لتندمج في أحياء صرائف (خشّابيات) في أسفل المقطَّم. وهما تؤويان ما بين ٥٠٠,٠٠٠ ومليون ساكن غير شرعي. و«مدينتا الأموات» هاتان، كما هما معروفتان، مزودتان بالتيار الكهربائي وبعض المياه الجارية والخدمات الهاتفية. ومع أن ساكنيهما فقراء، فيبدو أنهم مندمجون جيداً في اقتصادة القاهرة الحضري[٣١].

٢ ـ بحلول سنة ١٩٧١، كانت تجمعات المساكن المستحلة، على وجه العموم، عنصراً مقبولاً من عناصر التمدين، كما اتضح من مناقشتها في مؤتمر المستوطنات البشرية (Habitat) في فانكوفر في تلك السنة. وقد نظر المخطط جون تيرنر وآخرون إلى المساكن المستحلة بأنها مورد أكثر مما هي مشكلة[٣٢]. وباعتبارهم الإسكان

---

(٣٠) يمكن الوقوف على سرد جيّد لهذا ولغيره في: Fredrico Malusandri and Giuseppi Occhipinti, «Informal Settlements Upgrading: the Gecekondus in Ankara,» paper presented at: 39th ISOCaRP Congress, Cairo, 2003.

(٣١) انظر: Keith Sutton and Wael Fahmi, «Cairo› «Cities of the Dead»: The Myths, Problems and Future of a unique Squatter Settlement,» *Arab World Geographer*, vol. 5, no. 1 (Spring 2002).

(٣٢) كان لكتاب أبراهام وقع بيّن على السياسات الحكومية تجاه الفقراء. وحتى ذلك الحين، قامت الحكومة عادة بإزالة التخشيبات حيثما استطاعت، على الرغم من واقع أن قاطنيها (التخشيبات) شكلوا أغلبية سكان المدن. انظر: Charles Abrahams, *Man's Search for Shelter in an Urbanizing World* (Cambridge, MA: MIT Press, =

سيرورة لا نتاجاً، فقد ساعدوا في تركيز الاهتمام على مثل هذه المستوطنات البشرية بطريقة أكثر إيجابية.

إن التجمعات المخططة للفقراء حاولت تطبيق مخططات «رشيدة» مستطاعة لتدبير مواقع إقامة غير ثابتة الأماكن، في تعارض تام مع الأحياء التي لها رأي في تنميتها. وهذا ما حاولته مواقع ومشاريع خدماتيه بصميمها في ميتروفيل، شمالي كراتشي، في السبعينيات. وللتنمية الحضرية المنظمة والمخططة في نمط شبكي جميع العناصر المعتادة من مراكز تجارية وعُقد مواصلات وأحياء ومساجد ومدارس ومبان عامة أُخرى. لكن ثمة شيئاً مفقوداً: رؤية، قلب. إن المدينة لا تتمثل لنظريات التخطيط المتقنة، وهي تنمو وتكبر على عكس المخططات الحكومية.

٣ ـ هناك ظاهرة أُخرى في البلدان العربية الغنية بالنفط هي إنشاء «مخيمات» لعمال مهاجرين من بلاد أُخرى، أغلبها بلاد آسيوية[٣٣]. فعمل المهاجرين ازداد ازدياداً كبيراً في الشرق الأوسط العربي؛ إذ قبل سنة ١٩٧٢، كان هناك نحو ٨٠٠,٠٠٠ عامل مهاجر، وارتفع العدد إلى ٢,٨٣ مليون بحلول سنة ١٩٨٠، ثم إلى ٤ ملايين بحلول سنة ١٩٨٣.

ويشكل السكان المهاجرون نسبة كبيرة في كثيرة من البلدان العربية؛ ففي الإمارات العربية المتحدة، مثلاً، شكلوا نسبة ٢٤ بالمئة سنة ١٩٨٥ وأكثر من ٥٠ بالمئة مع حلول سنة ٢٠٠٠، وفي الكويت، أكثر من ٦٠ بالمئة بحلول السنة نفسها. ويقيم العمال في مستوطنات مراقَبة، ومنفصلة عادة عن سائر المدينة، أي على غرار المساكن التي كانت تقام بعيداً عن المدن التاريخية أو التراثية في عهد المدن الاستعمارية. وتحوي هذه المستوطنات غالباً وحدات معدنية مسبقة الصنع («بيوت» جاهزة) ورديئة التصميم، وتُستخدم أحياناً كمنامات مرصوفة في صفوف بلا أي اعتبار لإنشاء روح جماعة أو بيئة طيبة للعيش فيها. هذه المستوطنات البشرية للعمال في بلاد مثل العربية السعودية هي من أجل عمال عابرين، وتتباين تبايناً شديداً مع نظيراتها المخصصة للأغنياء ـ المجتمع المسوَّر.

= 1964), and John Turner, *Writings, Freedom to Build* (New York: McMillan, 1972), and Housing by People.

(٣٣) يأتي عمال البناء، وكلّهم ذكور، من بلاد آسيوية أُخرى فقيرة، إسلامية (باكستان وبنغلادش... إلخ) وغير إسلامية (كوريا الشمالية، الفليبين). وهم يستخدمون عادة من خلال وكالة ويعيشون في البلد لفترة تراوح بين عامين وأربعة أعوام. وفي العربية السعودية، ينالون القليل من الحقوق ويعيشون في ظلّ قيود مشدّدة. وفي هذه الأثناء يرسلون قسماً كبيراً من مدّخراتهم إلى ديارهم التي يعودون إليها في آخر المطاف ليعيشوا.

عاشراً: التعددية في «المدينة الإسلامية»: نظرة إلى المستقبل

«إننا بحاجة إلى نظرية ثقافية على المستوى الدولي شديدة الحساسية للطرائق التي تتشكَّل بها الهوية، وكما تتجسد في الثقافة والعلاقات الاجتماعية»[٣٤].

تثير العولمة، وما يلازمها من تأثير في صنع المكان، مسألة ما إذا كانت الهوية القومية والاجتماعية أو أفكار الهوية الإسلامية في الواقع ما زالت مهمة؛ إذ إنها تؤدي، كما يظهر، دوراً صغيراً في المدينة المندفعة اقتصادياً. ورغم هذا، تجزم مدن مثل دبي ولاهور وبغداد وكوالالمبور بأهمية الثقافة والهوية القوميتين، وتعرب عنهما بصرياً في مبانيها، لكن بدرجة أقل في مخططاتها.

وما يمكن إثباته هو أن المدينة كانت ولا تزال تعبيراً عن السلطة والامتيازات المكتسبة، وأن التخطيط والعمارة يبقيان سلاحين بيد القوي. لكن، كما لاحظ ألان سكوت: «بصرف النظر عن مدى رسوخ محاولة بث مادة ثقافية متجانسة وموحدة، فإن الفاعلين أعلم والثقافة أعقد بشأن أي عملية تبادل ثقافي، بغضّ النظر عن حصريتها، من أن يكونوا على مذهب واحد»[٣٥]. وهذا ينسحب حتى على المجال الأكثر اندفاعاً تقانةً وتجارةً كالمنطقة المركزية لإدارة الأعمال (CBD). ومع ذلك، فخطر الخلط يستمر.

وتغيرت أيضاً مهمة الحكومات، فوضعتها في موضع الحفاظ على الهوية وإنتاج إطار عمل للمصالح الاقتصادية الخارجية. وفي حديث أدلى به إسماعيل سراج الدين، النائب الأسبق لرئيس البنك الدولي، في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٢، جاء أن الحكومات هي من ناحية سيئة الإعداد لتحكم خارج حدودها على نطاق عالمي (حتى بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأمريكية ـ القوة العالمية الوحيدة حالياً)، وعاجزة من ناحية أُخرى عن الترابط مع سكانها[٣٦]. ويبدو أن هذا ينطبق على المجتمعات الإسلامية.

---

(٣٤) Janet Wolff, «The Global and the Specific,» in: Anthony King, ed., *Culture, Globalization and World System* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997), p. 171.

(٣٥) Alan Scott, ed., *Limits of Globalization* (London: Routledge, 1997), p. 19.

(٣٦) هذه صيغة أُخرى، تقريباً، للملاحظات/ الخلاصة الختامية التي قدّمها إسماعيل سراج الدين في مؤتمر «حماية الإرث الثقافي والطبيعي في نصف الكرة الأرضية الغربي» الذي عُقد في جامعة هارفرد، ٥ ـ ٧ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٢.

ستواصل المدن مع سكانها اليائسين التحرك باتجاه غايات عالمية. وستستمر عملية المجانسة المادية، لكن قد يوازنها التهجين والمشهد المحلي. و«التحدي الذي تفرضه دراسة الشكل المركّب لمدينة آسيوية هو أن تتم الدراسة من خلال العدسة حيث يستمد الموضع معناه عبر تاريخ وثقافة محددين»(٣٧). ودراسة هندسة المكان تعطينا دلالات لقيم ثقافية وأفكار «التقدم»؛ فالثقافة هي بالذات العلامة الفارقة للحضارة. إننا نتذكر إنجازاتنا ونقيّمها من خلال إرث رؤانا الفلسفية والبيئة المادية التي نكوّنها، رغم احتمال أن يغير الوصول إلى الموارد أو العلوم المجردة الطريقة التي نرى بها العالم. وظاهرة المدينة الكبيرة إرث سيكتمل في هذا القرن، لكن قد تكون مستوطنات بشرية جديدة، ذات خصائص حضرية ـ ريفية ـ محلية ـ عالمية، موجة المستقبل. والشكل الحضري، في أحسن التنظيرات، (السيناريوهات) سيتخذ خصائص نوع من أنواع «القرية الكونية»، على حد تعبير مارشال ماكلهوهات من الستينيات.

إن التعددية المتأصلة للمدينة في العالم الإسلامي ـ أكانت ذات مظهر اجتماعي أم إثني أم مادي ـ يجب أن تكون منعكسة في تعددية مقاربات لمختلف اللاعبين من السكان الحضريين. واعتبارات الأدوار العامة ـ الخاصة، والمنطقة المبنية، والبيئة الطبيعية، والعافية الاقتصادية والاستدامة، والإنسانية تعترف في آن معاً بالمحلي والعالمي كليهما؛ تجبرنا هذه الاعتبارات كلها على الالتفات إلى تنمية واعتماد متبادل في «نظام عالمي جديد» حقيقي.

(٣٧) Cowherd, «Cultural Construction of Jakarta: Design, Planning and Development in Jabotabek, 1980-1997,» p. 84.

الفصل الرابع والعشرون

آلام دبي المتنامية: مدينة تبحث عن هويّتها(*)

ديبا حيدر(**)

«إننا نعيش في عالم يتميّز لا بالاختلاف وحسب، بل وبالرغبة الجامحة فيه أيضاً»

جويل س. خان ـ «الثقافة والثقافة المتعدّدة وما بعد الثقافة»

«إن ما يميّز المدينة الناجحة هو الإحساس بما هو ممكن»

ديان سودجيك ـ «مدينة المئة ميل»

ـ ١ ـ

كانت دبي في مطلع القرن العشرين بلدة صغيرة تمتد على طول ثلاثة كيلومترات وعرض كيلومتر واحد. وبفضل النجاح الجزئي لتجارة اللؤلؤ، استوطن خليط من القبائل المختلفة على امتداد الشاطئ. في البداية، عاشت تلك القبائل، كلٌّ على حدة،

(*) نُشِرَ هذا البحث ضمن ملف «المدينة العربية»، في: **المستقبل العربي**، السنة ٣٤، العدد ٣٩٧ (آذار/ مارس ٢٠١٢)، ص ١١٨ ـ ١٣٦.

(**) باحثة مستقلة في التخطيط الثقافي والاستراتيجي للمناطق الحضرية.

مشكّلة نواحي خاصّة بها من أكواخ البرساتي. وفي نهاية المطاف استُبدلت هذه البيوت البسيطة المبنية من سعف النخل بمنازل أبراج الرياح (أو ملاقف الهواء أو البراجيل، كما تدعى في الخليج) التي أدخلها أولاً التجار الفرس الذين وفدوا إلى المنطقة. وسواء أكانت هذه القبائل أو المستوطنون يعيشون في البلدات الساحلية أم في الجبال أم في الصحراء، فقد كانت تربطهم الأواصر القبلية، والتعاليم الدينية المشتركة واللغة العربية. وكان مما زاد في محدودية «عمرانهم» الامتداد الشاسع للصحراء من حولهم.

بما أن دبي مدينة صحراوية، فقد كانت محدودة جداً من حيث المصادر الطبيعية، ولم تكن تستطيع تأمين غير الحد الأدنى من العيش. وسرعان ما تراجعت تجارة اللؤلؤ في دبي بعد أن ابتكرت اليابان فكرة اللآلئ المستنبتة. لكن بوجود خور يشكّل ميناء طبيعيّاً، استفادت دبي من إيرادات التجّار. مع حلول أواسط القرن العشرين، كانت دبي ما تزال تفتقر إلى الطرقات المناسبة، والخدمات الطبية، ومرافق الكهرباء والصرف الصحي. ولم يكن يتوفّر آنذاك أي شكل من مرافق النقل أو نظم الاتصالات. غير أن اكتشاف النفط بكميات تجارية في حقل الفاتح البحري سنة ١٩٦٦، هو الذي أمدّ دبي في آخر الأمر بالزخم والموارد المالية التي مكّنتها من الانتقال من مستوطنة صغيرة إلى مدينة عالمية رائدة. وقد أطلقت عائدات النفط برنامجاً مكثفاً للتحديث. وجلبت هذه الثروة المفاجئة مواد البناء الجديدة مثل الأسمنت، والحديد، والزجاج، والكهرباء، وهذه بدورها جلبت مكيّفات الهواء إلى دبي، الأمر الذي أحدث ثورة شاملة في صناعة البناء. وبذلك أصبحت أبراج الرياح التي وقفت شامخة ذات يوم على طول الخور قزمةً أمام المباني الشاهقة المصنوعة من الخرسانة والزجاج، وحلّت مراكز التسوّق الحديثة محل الأسواق القديمة، التي كانت تشكّل قلب المدينة ذات يوم. واخترقت الطرقاتُ السريعة المتعامدة حشود أكواخ البرساتي. وبين ليلة وضحاها، أصبح مركز التجارة العالمي وفندق «الحياة غاليريا» الرمزين الجديدين لمدينة دبي.

وفيما كانت دبي الحديثة تزرع جذورها في أواخر سبعينيّات القرن العشرين، كان الاقتصاد العالمي يكتسب زخمه ويجتاح العالم. تأثّرت خطى التطور غير المسبوقة في دبي بشدة، وانجرفت بفعل تنامي حركة العولمة. وفي سعي دبي العاجل إلى الحداثة، واللحاق بالعالم المتقدّم بل وحتى تجاوزه، اختُصرت ثلاثمئة عام من التطور المدني والاجتماعي والتكنولوجي في ثلاثين عاماً. وتحوّلت دبي من قرية صغيرة تعيش على صيد السمك إلى مدينة تقود منطقتها في التكنولوجيا المتفوقة، والبنْية التحتية، والتمويل العالمي والسياحة المترفة.

- ٢ -

يشجع الاقتصاد العالمي المدنَ على المبادرة والتنافس بطرق جديدة لتترك بصمتها على المسرح العالمي. تمثّل المدن العالمية نقاط تحكّم مركّزة في التمويل الدولي، ونقاط تقاطع عالمية لتوزيع الاقتصاد العالمي. وهي تجتذب وتأوي عدداً غير متناسب من مراكز القيادة العالمية، والشركات والمؤسسات المتعددة الجنسيات، وتعمل كنقاط انطلاق لمزيد من التطور الاقتصادي والثقافي الذي له آثار دوليّة(١). كما أن المدينة العالمية مركز سياحي، حيث يركّز جانب كبير منها على الصناعات الترفيهية، والمنازل الفخمة ومنشآت المطارات(٢). تجسّد المدن العالمية الحركة والقوة الاقتصادية التي تتولى تكييف مجتمع عالمي متحرّك وهش بشكل متزايد.

- ٣ -

كان قادة دبي مبادرين جداً في تصميم مدينة لا تشارك في الاقتصاد العالمي وحسب، بل تقوده أيضاً، ما يجتذب بسهولة لاعبيه الفاعلين. ونظراً إلى بداياتهم المتواضعة، فإن لديهم رغبة غامرة في كسب الاحترام والمنافسة العالمية. وبسرعة هائلة، حُجبت رمال الصحراء في دبي بستار متقدم تكنولوجياً من المباني المكتبية والفنادق من فئة الخمسة نجوم لإسكان الأعداد المتزايدة من الوافدين من كل الجنسيات. وتبنّت دبي أشكالاً وأهدافاً وعادات وثقافةً جديدة ومستوردة. وأُنفقت مئات الملايين من الدولارات في جذب شركات الأعمال الدولية والاستثمارات والسيّاح. لم يكترث المخططون والمصممون الحكوميون في دبي للظروف المناخية المحلية والحاجات الثقافية، وغرسوا بحرّيّة البيئة العمرانية للمدن العالمية الرائدة مثل هونغ كونغ ونيويورك ولندن. واستقدموا مصممين دوليين من أمريكا الشمالية وأوروبا للعمل على تصميم مشاريع كبيرة مثل الأبراج والفنادق والمستشفيات والمطارات، لاعتقادهم بأن هذه المشاريع أكثر تعقيداً من أن يتولّاها المعماريون المحليون. غير أنّ المصممين العرب المحليين حصلوا على المباني المتوسطة الحجم باعتبار أنهم قادرون على إدارة مثل هذه المشاريع.

(١) Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), p. 166.

(٢) Hamilton C. Tolosa, «Rio De Janeiro as a World City,» in: Fu-Chen Lo and Yue-Man Yeung, *Globalization and the World of Large Cities* (Tokyo: United Nations University Press, 1998), p. 133.

جلب نمو قطاع البناء والتطور الاقتصادي أعداداً كبيرة من العمال الأجانب من جنوب شرق آسيا وشرق أوروبا إلى دبي لشغل العديد من الوظائف الجديدة المستحدثة. وأرسلت الشركات المتعددة الجنسيات، المتلهفة للاستفادة من سياسات التجارة الحرة الجريئة التي تبنّتها الحكومة، خبراءها للعمل في مناخ اقتصادي جديد ومتنام. وخلال فترة وجيزة من الزمن، غلبت أعدادُ العمال الأجانب، الذين جذبتهم حيويةُ المدينة وأعمالها وثروتها والفرص التي توفرها، على السكان العرب المحليين. ويبدو هذا التدفق للعمال الأجانب أكثر وضوحاً داخل دبي بسبب الحجم الضئيل لسكانها العرب المحليين، الذين يشكلون في الوقت الحالي عشرين بالمئة فقط من مجمل السكان، ولا يمثّلون سوى مكوّن صغير من القوة العاملة الدوليّة الوافدة من مئة وعشرين بلداً مختلفاً إلى دبي. وما بدأ كمجتمع متجانس أصبح في التسعينيّات أبعد ما يكون عن التجانس(٣).

أدّت سرعة التطور الشديدة لمدة عقدين ونصف إلى وضع الثقافة والتقاليد العربية في حالة من التغيّر والتقلب الكبير المتواصل. وبالنسبة إلى العديد من المواطنين العرب المحلّيين، هناك خوف حقيقيّ من أن التدفق السريع للأجانب والتكنولوجيا الحديثة المقترنة بالتغيرات العميقة في بيئتهم العمرانية يعمل على تغيير مجتمعهم القبلي القديم بطريقة جذريّة وقاسية. وفي حين أنّ التمثيل الثقافي أداة فعّالة جداً في تعريف المدن وجعلها صالحة للسكن بالنسبة إلى سكانها المحليين، فإن الامتداد الحضري المحدود لدبي قبل اكتشاف النفط سرعان ما طغى عليه التطور العمراني المتجانس عالمياً في الظاهر. ويقرّ المخطّطون في بلدية دبي بأسف بأن الاندفاع في التطور لم يترك الوقت الكافي للتأمّل في مكان الهوية الثقافية في البيئة الحضرية.

عند التجول في المتاجر الكبيرة والشوارع المزدحمة في دبي، يتضح أن الأذواق المعاصرة للغرب أخذت تطمس ببطء ما يوجد من ثقافة محليّة محافظة. ومع وجود ستار من الأبنية المرتفعة، وسيطرة الشعارات التجارية للشركات الأمريكية واللوحات الإعلانية الضخمة للمصممين الأوروبيين على المشهد العمراني لمدينة دبي، يكاد الأمر يبدو وكأن المواطنين العرب أصبحوا سيّاحاً في مدينتهم. لكنّ في ذلك إغفالاً للطبيعة المرنة للهوية الثقافية المحلية.

(٣) Edmund Ghareeb and Ibrahim Al Abed, eds., *Perspectives on United Arab Emirates* (London: Trident Press, 1997), p. 270.

في أواخر ثمانينيّات القرن العشرين، وبعد عدة عقود من عمليات التطوير المكثفة، أخذ يتنامى الوعي المتزايد للثقافة المحليّة وتقديرها واحترامها. ووسط الضغوط المستمرة للاقتصاد العالمي، ظهرت الهوية الثقافية المحلية كقوة فعّالة ومؤثّرة. كما أن اللغة والتراث الديني المشتركين مع الوطن العربي الكبير يوفّران للمواطنين المحليّين رابطاً إقليمياً قوياً يحتاج إلى التعبير عنه. وقد اشتد هذا الصوت بين الأقلية العربية المحليّة في دبي، وطالب بالاعتراف به داخل بيئتهم العمرانية.

- ٤ -

بالنسبة إلى زعامة دبي، كان من الضروري إنشاء مدينة عالمية رائدة يحترمها العالم ويحسدها، لكن ما إن بدا هذا الهدف قابلاً للتحقيق حتى أصبح تمثيل الثقافة المحلية والاحتفاء بها بوضوح أمراً لا يقلّ أهميّة بالنسبة إليهم. وأصبحت تلك قضية مهمّة بعد أن صارت دبي لا تشبه بشيء المدينة التي كانت قبل عشرين سنة. وقد عزّز هذا التوتر بين الكوزموبوليتانيّة العالمية والثقافة المحلية والإقليمية تنامي الازدواجية والتعقيد ضمن البيئة الحضرية لمدينة دبي، ما أدخل خليطاً مدهشاً من التأثيرات المختلفة. وتحت الحياد الظاهري للزجاج والفولاذ، وضمن البيئة المتحكّمة فيها والمتجانسة في الظاهر للاقتصاد العالمي، يجري بذل جهد جهيد لاستعادة المكان وإعادة تقييمه وتصحيحه بهوية وثقافة محلية وعربية وإسلامية بطبيعة الحال.

إنّ هذا المجهود المبذول في الإفصاح عن هوية ثقافية محليّة أكثر تأصلاً يبدو واضحاً في كل أنحاء البيئة العمرانية لدبي. وهذا ما يتّضح من المصادقة على قوانين جديدة تتعلق بالتطوير العمراني والمحافظة على التاريخ. فقد جرى الحفاظ على المباني التي اعتبرت تاريخية في دبي أو أعيد إنشاؤها. كما تم إيلاء اهتمام أكبر للمباني الأكثر قدماً كتأثير موجّه للتنمية المعاصرة. وتم التلاعب بالعناصر المعمارية التقليدية ودمجها بالأشكال والواجهات الحديثة المتقدمة تكنولوجياً[٤]. وهذه المحاولات جميعها تخدم تقوية هوية ثقافية تتزايد هشاشةً في بيئة عمرانية تتوجّه عمداً نحو الاقتصاد العالمي. وفي كافة الأحوال، تسعى هذه الإيماءات المعماريّة إلى التلميح إلى ثقافة بدوية محلية أو هوية إقليمية إسلامية.

(٤) Mohammad Abdullah Eben Saleh, «The Use of Historic Symbols in Contemporary Planning and Design,» *Cities*, vol. 15, no. 1 (February 1998), pp. 41-47.

ولسوء الحظ، غالباً ما يتلاشى وضوح هذه الصفات ويتقلّص عندما تختلط دوافع رعاية وتعزيز التأثيرات المحلية، أو عندما تتعارض مع المساعي الهادفة إلى إنشاء مدينة عالمية. وبما أن نجاح دبي الاقتصادي يعتمد على اجتذاب وافدين أثرياء ومن مناطق مختلفة من العالم، فقد أصبح من غير الواضح إلى حدٍّ ما، مَنْ هو الجمهور المستهدف في النهاية (المحلي أو الأجنبي) من هذه العروض المكثفة للحضارة المحلية والإقليمية. وربما كانت جهود المحافظة على الوجه التاريخي لمدينة دبي خير مثال على هذا الاختلاط.

خلال المراحل الابتدائية للتطور العمراني والاجتماعي لدبي، المدفوع بقوى العولمة، تم تجاهل أكواخ البرساتي ومنازل أبراج الرياح إلى حدّ كبير لإفساح المكان للمباني الجديدة. ويصف دوغان كوبان هذا الهدم للماضي المبني بأنه برهان على استعداد المدينة أو البلاد للتحديث. «كلما كانت البيئة التي سيدمّرونها ذات جذور تاريخيّة أعمق، لأنه من خلال شعائر التضحية هذه فقط يمكنهم إثبات أنهم جديرون بنيل عضوية العالم الحديث»[(٥)]. لكن جرى التشكيك بهذا القرار بجدّيّة خلال العشرين سنة الماضية في دبي. وهناك وعي أكبر في ما يتعلق بفقدان الهوية والتمثيل الثقافي. ومع التلاشي التدريجي للقيم الثقافية التقليدية بفعل التدفق المنتظم للمهاجرين والتأثيرات الخارجية الأخرى، تولّدت رغبة قوية في المحافظة على تاريخ دبي أو إعادة إنشائه في حلّته المعمارية وفي التميز الدائم للهوية والتراث الثقافي العربي للسكّان المحلّيين في دبي، وربما الأهم من ذلك، تمييزه بالنسبة إلى السكان الوافدين العابرين. لقد بذلت حكومة دبي جهوداً هائلة في ترميم وإعادة تشييد المباني التي ترى أنها تعكس الثقافة المحلية. وبتجردها عن كافة المؤثرات، تسعى الحكومة إلى «استعادة» الماضي عبر إعادة بناء «المباني التاريخية» وتجديد الأسواق، لكي تبدو أكثر أصالة، وإعادة إحياء صور الماضي ـ البدو، الغطاسون الباحثون عن اللؤلؤ، والتجار في مراكبهم الشراعية.

من أجل قيادة هذا المسعى، تم تشكيل «لجنة الحفاظ على التراث المعماري» في ١٤ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٤. تتألف هذه المنظّمة من مجموعة من الأفراد المنتمين إلى هيئة الأشغال العامة وهيئة التخطيط والصيانة. ومهمتهم تحديد المناطق التاريخية التي تمثل التراث المعماري المحلي وإفرادها من أجل صيانتها أو إعادة إنشائها. كما

---

(٥) Dogan Kuban, «Conservative of the Historic Environment for Culture Survival,» in: Sherban Cantacuzino, *Architecture in Continuity: Building in the Islamic World Today: The Aga Khan Award for Architecture* (New York: Aperture, 1983), p. 35.

تقوم بمراجعة الطلبات المقدمة إلى اللجنة والمتعلقة بهدم المباني أو إعادة إنشائها أو صيانتها في الأماكن التاريخية. وتتألف غالبية المباني التي تهتم اللجنة بصيانتها أساساً من المباني التي شُيدت في أواخر القرن الثامن عشر وحتى أواسط القرن العشرين، التي تمثل تاريخ التجارة في دبي. وقد اعتبرت اللجنة مباني مثل منزل الشيخ سعيد المكتوم (١٨٩٦)[٦]، وحصن الفهايدي (١٧٩٩)[٧]، ومنزل الوكيل (١٩٣٤)[٨]، ومدرسة المدية والمناطق المحيطة (١٩١٢)[٩]، بأنها تمثل التراث المعماري والاجتماعي والثقافي والنمو الحضري لإمارة دبي[١٠]. وقد استخدمت فيها المواد التقليدية مثل الطين والجبس والمرجان.

ومؤخّراً، أجريت أعمال صيانة في حيّ البستكية، وهو الحيّ الوحيد في دبي الذي ما يزال يحتوي على منازل أبراج الرياح. كان قسم كبير من هذه المباني قد هدم أولاً في بداية الثمانينيات لإفساح المجال لمكتب الديوان. وبعد أن هُجرت معظم هذه المباني، اختيرت المنطقة بكاملها لكي تتمّ صيانتها من قبل قسم المباني التاريخية التابع لإمارة دبي.

خضعت أسواق دبي، التي كانت مراكز تجارية واجتماعية ذات يوم، إلى عملية ترميم أيضاً بلغت كلفتها ٣٠ مليون درهم، فتم تحسين الأرصفة والإنارة. واستبدلت الأسقف التي كانت مغطّاة يوماً بالعريش أو جذوع النخيل بمنشآت خشبية جديدة. كما استبدلت لافتات النيون البالية بلوحات حجرية يفترض أن تكون «تقليدية أكثر» من أجل إضفاء شعور أعمق بـ «الأصالة». وباتت الأبنية القديمة والجديدة التي تحيط بالسوق بحاجة الآن إلى اتباع إرشادات وقيود جديدة بحيث لا تنتقص من البيئة

---

(٦) كان هذا المبنى مقرّ الحاكم. وكان يتميّز بفناء كبير وأربعة براجيل في كلّ قسم من المنزل. شُيِّدَ على حافة الخور من أجل مراقبة حركة القوارب. يوجد فوق مدخل قاعتي الجلوس نقوش قرآنية. ومن عناصر الزينة الموجودة في المنزل لوحات من الجبس نُقِشَت عليها أشكال أزهار. يُستخدم هذا المنزل حالياً كمتحف للصور والوثائق التاريخية لإمارة دبي.

(٧) يُعتبر هذا الحصن أقدم منشأ قائم في دبّي، ويتميّز بثلاثة أبراج للمراقبة حول محيط فناء كبير. أُعيدَ افتتاحه تحت اسم متحف دبي في عام ١٩٩٥، بعد الاستكمال الناجح للتوسعة السفليّة للحصن التي أشرف عليها المعماري العراقي محمد مكيّة.

(٨) سُمّيَ هذا المنزل باسم الوكيل البريطاني لشركة الملاحة الهندية البريطانية، الذي استخدمه كمنزل وكمكتب. وهو بمثابة أوّل مبنى إداري في دبي. وسوف تُستَخدم هذه المباني كمتحف بحري لإمارة دبي.

(٩) بنى المدرسة الشيخ أحمد ابن دلموق لأبناء التجار الكبار الذين أقاموا في المنطقة. أبواب المبنى ونوافذه مصنوعة من خشب الساج، والأعمال التزيينية فيه نُقِشَت على الجبس إلى جانب آيات من القرآن الكريم التي كُتبت بالخطّ العربي. أصبحت المدرسة بعد إعادة ترميمها متحف الثقافة.

(١٠) اكتملت أعمال صيانة كافة المباني المذكورة في منتصف التسعينيّات.

«التقليدية» المنشأة حديثاً. ويوجد حالياً مئتان وخمسون مشروعاً مسجلاً لدى قسم المباني التاريخية التابع لبلدية دبي، ويؤمل أن تستكمل هذه المشاريع بحلول عام ٢٠٠٨.

ربما كان الاندفاع نحو المحافظة على التراث تلبية لما تراه الحكومة حاجة إلى مزيد من الوعي الثقافي، وإلى ما يربط السكان المحليين بتراثهم في بيئة تزيدهم غربة عن ماضيهم. لكن يوجد سبب آخر قوي جداً لهذا التركيز على المحافظة على التراث. فالنفط، وهو المصدر الطبيعي الوحيد في دبي، مورد محدود، ويقدّر بأنه سوف ينضب في غضون ثلاثين أو أربعين سنة. وهذا ما زاد من حدّة الحاجة إلى التنوّع اقتصادياً لشمل قطاعات أخرى. تشكل صادرات النفط حالياً نسبة ضئيلة من عائدات دبي، لكن مع بدء احتياطيات النفط بالنفاد، يتوقع أن تعوّض السياحة نسبة هامة من العائدات النفطية[١١]. وفي حين أن البنية التحتيّة للسياحة، مثل الفنادق والنقل والاتصالات، تتمتع بوفرة زائدة في دبي، يخشى المخططون المحليون من أن النقص في العنصر العربي المحلي «الأصيل» قد يشكّل مانعاً لقدوم الزوار المحتملين. وبالنسبة إلى العديد من المسؤولين في البلدية، يهدف نشر الهوية المحلية عبر المحافظة على التراث إلى زيادة الجاذبية للسيّاح الباحثين عن «تجربة عربية فريدة». وتتجلّى قدرة السياحة على الدفع في اتجاه المحافظة على التراث، في تحويل هذه المباني التاريخية إلى متاحف ومواقع سياحية أخرى. ومن الواضح أن مشاريع المحافظة على المعالم التاريخية يبرز التعارض بين الضغوطات المحلية والعالمية. وفي بعض الحالات لم يكن لما تمّت «المحافظة» عليه أو أعيد إنشاؤه في نهاية المطاف وجود في تاريخ دبي.

ـ ٥ ـ

بالنسبة إلى العديد من سكان هذه المدينة الصحراوية من العرب المحليين، يُعتبر التراث الإسلامي جزءاً لا يتجزّأ من هويتهم الثقافية. وتفيد هذه الصلة أيضاً كرابط قوي مع بقيّة العالم العربي أو الإسلامي. وتتجلّى هذه العلاقة في دبي في البيئة العمرانية من حيث تصميم المباني المكتبية وانتشار المساجد. واستناداً إلى المخططين في بلدية دبي، فالمساجد هي السمة الأكثر تمثيلاً للمدن الإسلامية وهي توفر دعماً لهوية المجتمع. ويمثّل الجامع رمزاً مهمّاً وأبدياً لهوية منفردة وقوية في بيئة عالمية.

(١١) Diana Darke, *Discovery Guide: The United Arab Emirates* (London: Immel Publishing, 1997), p. 162.

إنّ التأثير القوي الذي يمارسه الإسلام على الهوية الثقافية المحلية يبرز بوضوح من خلال العدد الكبير للمساجد الموجودة في المدينة. ويتمثل ذلك بقانون صدر في دبي ينص على أنه «لا ينبغي لأحد أن يضطر إلى المشي مسافة تزيد على خمسمئة متر لكي يصل إلى مسجد»(١٢). ومنذ نشوء الإمارات العربية المتحدة ككيان سياسي، بُني ما يزيد على ألفي مسجد جديد، بحيث إن كثافة المساجد في دبي هي الأعلى من بين معظم البلدان العربية، برغم قلّة عدد سكانها. ويمكنك أن تجد مجموعة انتقائية من المساجد الصغيرة في زاوية كل شارع تقريباً. والمساجد في دبي متأثرة بالأنماط المعمارية السائدة في كافة أرجاء الوطن العربي، من الطراز المصري إلى التركي إلى الإيراني. وأكثر هذه المساجد شهرة مسجد الجميرة المستوحى من الطرازين المصري والأناضولي.

في حيّ البستكية، تصطف متاجر بيع الأقمشة الصغيرة على جوانب الشوارع المؤدية إلى الأسواق. في هذه المنطقة التي يزورها السياح والمواطنون المحليون بكثرة، يوجد عدد مذهل من المساجد المبنية جنباً إلى جنب. فعلى مسافة بضع دقائق مشياً من المسجد الكبير المتأثر بالطراز الأناضولي ذي الخمس وأربعين قبة، يوجد مسجدان كبيران يواجه أحدهما الآخر على الشارع نفسه. ومن الواضح أن مسجد عليّ ابن أبي طالب متأثر بفن العمارة السائد في إيران وآسيا الوسطى.

بالإضافة إلى وفرة المساجد، يستقي الجيل الجديد من المعماريين والمخططين والرّاعين كذلك من الأنماط المعمارية التي كانت سائدة في الإمبراطوريات الإسلامية السابقة من أجل إضفاء مسحة قوية للهوية المحلية والإقليمية على المباني التي يقومون بتصميمها. ولمعالجة نقص الهوية الثقافية داخل البيئة العمرانية لمدينتهم، نجدهم يناضلون من أجل مزيد من المزاوجة بين العمارة الحديثة والتأثيرات التقليدية(١٣).

- ٦ -

أما في المنطقة التجارية في دبي، فأصبحت نواحٍ معينة من العمارة التقليدية «الإسلامية» ذات تأثير قوي في تصميم المباني التجارية. فـ «المشربيات» ستائر خشبية مشبّكة للنوافذ تصنع من شرائح متصلة من الخشب المشكّل. وتقليدياً، كانت المشربيات تُصنع من ملاط الجبس أو الرخام في المباني الرسمية، وذلك من أجل منع

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(١٣) Daruish Zandy, «Development of Architecture in the Gulf,» *Arts and the Islamic World- Architecture, Archaeology and the Arts in UAE*, Special Issue, no. 23 (1993), pp. 28-32.

أشعة الشمس من الدخول إلى المبنى مع السماح بجريان الهواء. لكن مع تغير الأنماط المعمارية والتكنولوجيا والمجتمع بمرور الزمن، تغير الغرض من دمج المشربيات في واجهات المباني بشكل جذري أيضاً. ففي العمارة المعاصرة، عادت المشربيات الخشبية المزخرفة أو المصنوعة من الرخام التي كانت سائدة في الماضي لتتمثّل بنموذج خرساني في المباني متوسطة الارتفاع والمرتفعة لتخدم وظائف تزيينية أو رمزية أو كمجرّد حنين إلى الماضي(١٤).

ومن أبرز الأمثلة على ذلك مركز التجارة العالمي في دبي الذي قام بتصميمه جون هاريس وشركاه. أُسندت المشربيات الخرسانية إلى جدار خرساني أملس، وهو ما أعطى الواجهة عمقاً ومظهراً طبقياً، بالإضافة إلى توفير شيء من الظل للأقسام الداخلية من المبنى. وربما بوحي من هذا المثال نجد عدداً متزايداً من المباني في الوسط التجاري لمدينة دبي تعرض تفسيراً مشابهاً للمشربيات.

يوجد مبنى حكومي متوسط الارتفاع عند زاوية شارع عمر بن الخطاب وشارع بني ياس عند مدخل الوسط التجاري، يضم سلسلة من المشربيات المعدنية المصفوفة رأسياً على سطح جدار خرساني يخفي فتحات النوافذ. وفي مبنى آخر متوسط الارتفاع على شارع المكتوم، نجد المكاتب الداخلية محجوبة خلف ستائر خرسانية مزينة بنقوش هندسية. وبوضع هذه الستائر تحت النوافذ التي يمكن فتحها في كل طابق، لم تعد تُرى حتى من الداخل. وفي هذا تشويه كامل للغرض الأصلي من هذه الستائر. وفي هذا المثال، أصبحت الستائر حجاباً سطحياً لا يخدم غرضاً باستثناء إضفاء رونق «إسلامي تقليدي» للمبنى المصنوع من الزجاج والخرسانة.

إلى جانب مركز التجارة العالمي، توجد مبانٍ مرتفعة أخرى في الوسط التجاري تدمج كذلك نوعاً من مشربيات النوافذ التقليدية في تصميم واجهاتها. ويُعتبر برج ديرة الذي يقع خلف شارع بني ياس المعروف الموازي للخور مثالاً آخر. فهو يتألف من ثلاث واجهات مقعرة وأسطوانة مسطّحة في أعلاه، وجميعها ترتكز على منصة مستطيلة الشكل. وعلى غرار مركز التجارة العالمي، تضيف الستائر الخرسانية طبقة إضافية من العمق إلى واجهة المبنى. تخفي الستائر الخرسانية الكبيرة التي تلتف حول القاعدة المستطيلة للمبنى بمهارة موقف السيارات الداخلي. ويظهر على جوانب البرج الثلاثة

(١٤) Shirlet Kay and Dariush Zandi, *Architectural Heritage of the Gulf* (Abu Dhabi: Motive Publishing, 1991), p. 90.

قناطر متكررة بصليّة الشكل مضغوطة ومقتطعة من الستارة الخرسانية. لكن حجم هذه الفتحات كبير بحيث إنّها لم تعد توفر ظلاً ملائماً. وبالإضافة إلى ذلك، نجد أن فتحات المشربيات الخرسانية لا تنتظم في بعض الأحيان مع النوافذ، أو تحجب الرؤية في أحيان أخرى. وهي بذلك لا تخدم غرضاً سوى التلميح إلى نوع من العمارة التاريخية، ولكنها محاولة ضعيفة لإثارة الحساسية الثقافية. لقد تم اختزال المفاهيم المعقدة للثقافة والهوية إلى مجرد تطبيقات سطحية ومحاكاة خالية من أي جوهر أو وظيفة أصلية.

لا يقتصر البحث عن تمثيلات ثقافية في المباني العالية على مشربيات النوافذ أو التخطيط الهندسي، بل تمت الاستفادة أيضاً من نماذج أخرى للعمارة الإسلامية لتمثيل هوية ثقافية في المظهر العمراني للمدن. كما أن إعادة تطبيق وتمثيل القناطر والمقرنصات في تصاميم المباني العصرية وسيلة أخرى يسعى من خلالها المعماريون المحليون إلى إيجاد رابط بين العمارة والهوية الإسلامية لسكان دبي. وهذا الدمج بين القناطر والمقرنصات في واجهات المباني نجده بكثرة في المباني متوسطة الارتفاع، إذ إن المباني الصغيرة تسمح بحرية أكبر في تجربة هذه الفكرة وتطبيقها. كما أن ذلك قد يرجع إلى أن مشاريع البناء المتوسطة تُمنَح للشركات الهندسية المحلية فقط. وفي جميع الحالات، نجد هذا العرض الثقافي في الواجهات فحسب. وفي حين أنّ التركيز على الواجهات يمكن أن يكون محل انتقاد، تعارض ديانا ذلك بتأكيدها أهمية الواجهة في تشكيل الحيز العمراني: «الواجهات ليست مجرّد مكان أمامي للبناء، إنّها السطح الذي يحدد الحيز المسرحي أيضاً»[(١٥)]؛ فبالنسبة إليها، المكان العام هو الموضع الذي تظهر فيه تشكيلات وتعقيدات ثقافة معينة بأقصى كثافة[(١٦)]. ولسوء الحظ، فإن واجهات معظم المباني المتوسطة الارتفاع في دبي تعكس أداءً سطحياً للنماذج المعمارية «الإسلامية التقليدية».

توجد مكاتب شركة زيروكس ووزارة الزراعة في دبي في مبنى متوسط الارتفاع في شارع آل مكتوم. تغلب على هذا الشارع المباني المتوسطة التي تستأجرها الشركات الصغيرة. ويتألف مبنى وزارة الزراعة من عشرة طوابق. والتصميم الخاص بالجانبين الرئيسيين للمبنى الواقع عند زاوية الشارع يختلف قليلاً عمّا هو عليه في معظم المباني المجاورة له. يلفّ الزجاج الأزرق الواجهات العامة، وفي أعلى الجدران الساترة هذه، يظهر نمط عشوائي من الشرفات الخرسانية الصندوقية. تشكّل فتحات هذه الشرفات

(١٥) Diana I. Agrest, *Architecture from Without* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991), p. 114.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٧.

أشكالاً من القناطر المستديرة، أو فتحات مربعة أو مستطيلة الشكل. وقد انتظمت في هذه الشرفات تلميحات مجردة لشرفات الحصون للتعبير عن القوة العسكرية للماضي الإسلامي.

ومن الأمثلة المشابهة الأخرى مبنى مصرف حبيب في ميدان بني ياس الجميل جداً، وهو يستلهم أيضاً التمثيلات الأيقونية للعمارة الإسلامية. وقد شُيِّد، على غرار معظم المباني متوسطة الارتفاع في دبي، من هيكل خرساني. الواجهة الرئيسية للمبنى التي تطل على الميدان مكسوة بألواح من الزجاج الأزرق العاكس. وفي أعلى المبنى تصطف عقودٍ بيضاء في نسق متخالف تنساب مع الواجهة الزجاجية. يستدقّ أسفل هذه العقود نزولاً نحو أسفل المبنى، لتنفصل إلى تمثيلات مجرّدة من المقرنصات ثنائية البعد، وهو عنصر معماريّ آخر معروف بأنه من التقاليد العريقة للعمارة الإسلامية. لكن الوظيفة الابتدائيّة للمقرنصات التي تصل الركائز بين القبة والقاعدة المستديرة لا نجدها هنا. فالتشابكات والتقنيات والحرفية التي كانت من متطلبات نحت المقرنصات في الأشكال المعمارية غير العاديّة التي كانت سائدة في القرون الأولى باتت منمَّطة في عصر المعايير المادية والبناء السريع.

وعلى مسافة مبانٍ قليلة في الشارع نفسه في ميدان بني ياس، يوجد مبنى آخر من تصميم شركة دبي آرك الهندسية المحلية. يظهر على واجهة هذا المبنى عدد هائل من القناطر المسننة من كافة الأحجام، تفصل بينها مسافات متساوية على المبنى المؤلف من اثني عشر طابقاً. تحيط غالبية هذه العقود بالشرفات التي توفر الظل للمكاتب الداخلية وتنشئ واجهة إضافية ثلاثية الأبعاد. توجد أقواس متفرقة أخرى على الواجهة الأمامية للمبنى، تستطيل إلى أن تصبح شرائح خطية رفيعة وطويلة مملوءة بمشربيات النوافذ المنحوتة التي تسمح بنفاذ الضوء ودخول الهواء إلى المبنى، وهو استخدام أكثر تماشياً مع الغرض الأصلي من هذه المشربيات. وفي أعلى المبنى متوسط الارتفاع، نشاهد أيضاً شرفات تحاكي عمارة الحصون أيام الإمبراطوريات الإسلامية السالفة، لكنها لا تخدم أي غرض وظيفي واضح.

إنّ تصميم هذه المباني، مثل العديد من المباني الأخرى المتوسطة الارتفاع في دبي، لا يظهر براعة ولا ذوقاً رفيعاً. فقد فوّت المصممون في محاولتهم استلهام العمارة الإسلامية السالفة المدلولَ والوظيفة الأصلية، واختزلوهما بدلاً من ذلك إلى تطبيقات مركّبة من عدّة مصادر. وقد تجاهل هؤلاء المعماريون أنّ العمارة الإسلامية في الأصل كانت مصممة بدقة بحيث تتعامل مع الحاجات المحلية والمناخ ومواد البناء. ونجد

لسوء الحظ، أن المباني العالية والمتوسطة الارتفاع التي تهيمن على رمال الصحراء في دبي يمكن أن توصف بأي شيء عدا أنها مراعية للبيئة. وبدلاً من ذلك، نجدها تظهر مرّة أخرى هذا الصراع الدائر بين المعرفة الضرورية للثقافة المحلية والصورة المتجانسة لأية مدينة عالمية بمبانيها الزجاجية الشاهقة ذات التكنولوجيا المتقدمة.

لكن من المهمّ أيضاً ملاحظة أن التطبيقات السطحية على واجهات هذه المباني المتوسطة الارتفاع، وإن كانت متهوّرة وقليلة العمق، فربما تمثّل الفرص المحدودة لكي يغرس المصممون المحليّون تصوّراتهم الخاصة لهويتهم الثقافية في الوجه العام لدبي. ربما كانت هذه التكييفات السطحية للعمارة الإسلامية تمثّل محاولاتهم لربط بيئتهم الحالية بالقوة المادية والثقافية والروحية للإمبراطوريات الإسلامية السابقة.

وفي حين قد يشكّك المرء في ملاءمة هذه التطبيقات وفعاليتها، نجد أنه من المهم الإشارة إلى أن هذه التصاميم متأثرة أيضاً بالتشريعات الحكومية. ومع أنه لا توجد قوانين رسمية تحكم واجهات المباني في الوسط التجاري، فقد لعبت مع ذلك البلدية دوراً نشطاً في تصميمها. وقد تم نشر دليل يسمى الكتاب المرجعيّ لعناصر العمارة التقليدية في دبي بغية مساعدة المصممين في إحياء نمط في الوسط التجاري يُعتقد بأنه يتماشى مع العمارة المحلية والتقليدية. كما تم تشكيل لجنة خاصة لمراجعة المقترحات المتعلقة بواجهات المباني. ويتعين على المعماريين والاستشاريين الذين يقومون بتنفيذ مشاريع في الوسط التجاري الحصول على موافقة هذه اللجنة لكي يتمكّنوا من الحصول على رخصة للبناء. وتجري حالياً دراسة هذه الرغبة في إضفاء صفات محلية على واجهات الوسط التجاري أو «أسلمتها» من قِبل وحدة المباني التقليدية التابعة للبلدية، على أمل التوصل إلى معايير وتشريعات أكثر تماسكاً للبناء في هذه المنطقة.

ـ ٧ ـ

وفي حين تُمنح مشاريع المباني المتوسطة الحجم للمعماريين المحليين، نجد أن المعماريين الأجانب الذين طُلب منهم تصميم المشاريع الكبيرة في دبي يرجعون إلى التاريخ المحلي للمنطقة للحصول على إلهام معماري. ونجد العديد منهم يستلهمون في الماضي البدوي لدبي ويلحظون عمارة القبائل الرُّحّل، أي الخيمة. وعندما تبرز الحاجة إلى وسم العمارة في دبي بطابع المكان وتاريخه، نجد أن النماذج التي تحاكي الخيام تستخدم بحرّية كعلامات تدل على الهوية الثقافية المحلية. لكن في عصر العولمة،

يجري دمج هذا المنشأ الأساسي رسمياً والمستخدم من أجل إحياء العادات البدوية في النماذج المبنية للنوادي الرياضية والمنتجعات.

ومن أول الأمثلة على ذلك المدرّج المسقوف لمضمار سباق الجمال في دبي؛ فهو يتبع تقليد ومنشأ الخيمة البدوية السوداء. إنه منشأ طويل ومنخفض ويرتكز في وسطه على أعمدة سقف مركزية تعطي إيحاءً بوجود قمم متعددة للخيمة. والمثال الآخر هو أول نادٍ للغولف في دبي، نادي الإمارات للغولف. بُني هذا النادي سنة ١٩٨٨ بتمويل من الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم. وأشرف على هذا المشروع مصمم ملاعب الغولف الأمريكي كارل ليتن، وبلغت تكلفته عشرة ملايين دولار، وهو يغطي سبعمئة ألف متر مربع من رمال الصحراء بالعشب. يأخذ مبنى النادي، بكافة مرافقه من المطاعم الأنيقة وحوض السباحة وملاعب التنس، شكل مجموعة خيم أكثر نمطيّة. وهذا النموذج خليط من الخيم السوداء والبيضاء التي يستخدمها البدو[١٧]. تلا ذلك نادٍ آخر، نادي الخور للغولف واليخوت، الذي قام بتصميمه المعماري البريطاني بريان جونسون، وهو يلمح إلى صورة مجرّدة للغاية للخيمة. المبنى الرئيسي محاط بأحواض فخمة، ومطاعم أنيقة ونباتات استوائية غضّة.

يمكن العثور على تمثيلات مشابهة بالنسبة إلى أبراج الرياح. ومن الأمثلة على ذلك، برج خور دبي، وهو مبنى تجاري مرتفع يقع في منطقة الوسط التجاري. للبرج مسقط مربّع في الأساس، وهو مثبت من زواياه الأربع بأبراج أسطوانية نحيفة. يستخدم في منتصف واجهة المبنى الزجاج العاكس لإعطاء انطباع بأن المبنى مجوّف، وهذا مستوحى من أبراج الرياح التي كانت تنتصب يوماً على خور دبي بأكمله. كما أن فندق فيرمونت الأحدث، وهو فندق خمس نجوم يتكوّن من ثمانية وعشرين طابقاً في دبي، مصمم أيضاً على شكل برج رياح. الزوايا الأربع للمبنى مثبتة بأبراج طويلة ونحيفة، في حين أن قلب المبنى مجوف بشكل مائل عند جوانبه الأربعة.

إن صورة القارب أو الدهو، القارب العربي التقليدي، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بثقافة دبي كارتباط تاريخها بالخور والميناء. عندما انتُدب كارلوس أوت وعادل المجل من قبل مجلس إدارة مصرف دبي الوطني من أجل تصميم المقر الجديد للمصرف، أثّرت صورة الدهو في تصميمهم النهائي. يتألف مبنى المصرف من برج مكاتب ذي واجهة زجاجية محدّبة، معلّق بركيزتين ضخمتين رأسيتين من الغرانيت فوق منصة شفافة. ادّعى

---

(١٧) Kay and Zandi, Ibid., p. 92.

أوت أن الستارة الرأسية المحدبة للبرج تمثل الأشرعة المتفخة لقوارب الدهو التي تبحر أمام المصرف(١٨).

وهناك إشارة أخرى إلى الدهو في مركز المؤتمرات الجديد في مجمّع فندق الجميرة بيتش. يتخذ مبنى المؤتمرات بأكمله شكله وتصميمه من بدن الدهو. وهو مبنى مصنوع من الفولاذ والخشب والزجاج، ويتألف من ثلاثة طوابق. وفي الجهة المقابلة لفندق الجميرة بيتش الذي يأخذ شكل الموجة، نجد فندق برج العرب البرّاق القائم على جزيرة اصطناعية في الخليج العربي.

يستلهم البرجُ شكله من شراع الدهو. تتصل الستارة المحدبة للواجهة بالجانب المقابل بعمود فولاذيّ ضخم يرمز إلى سارية الشراع. وهذا المشروع المتطور من الناحية التكنولوجية من تصميم شركة S. Atkins and Partners Overseas، وهي الشركة البريطانية نفسها التي بنت فندق الجميرة بيتش. وهذان المبنيان يلمّحان معاً إلى التراث البحري لدبي.

إنّ هذا الارتفاع الشاهق لبرج العرب الذي يصل إلى ثلاثمئة وواحد وعشرين قدماً لا يجعله الفندق الأكثر ارتفاعاً في العالم حالياً وحسب، بل يجعله أيضاً معلم دبي الجديد أو أيقونتها. وبما أن هذا الفندق يمثّل هذا الدور الرمزي، فقد خلف مركز التجارة العالمي بوصفه المرآة الجديدة لدبي. وصورة الفندق موجودة حالياً على لوحات السيّارات في دبي.

ـ ٨ ـ

من المفارقات أنّ فندق برج العرب، وهو أيقونة دبي المهيبة، ليس لديه الكثير لكي يقوله عن المواطنين العرب أو المدينة. وكان التفويض الممنوح لشركة W. S. Atkins & Partners المعماريّة البريطانية، يقضي بتصميم منتجع لقضاء العطل يوفر لدبي أيقونة يمكن التعرف عليها في مختلف أرجاء العالم. لقد أراد قادة دبي رمزاً لمدينتهم لكي يثبتوا للعالم وصول دبي إلى المسرح العالمي. وبالتالي، كان يُنظر إلى المبنى على أنه معلم وطني أكثر من كونه فندقاً. تم تصميم المنشأ الناتج بدقة بحيث يشبه الشراع المنتفخ لقارب دهو. ووفقاً لتوم رايت، كبير المصممين في الشركة، ينبغي أن يثير

(١٨) Barry Jordan, «Reflecting an Image-National Bank of Dubai Headquarters,» *World Architecture*, vol. 65 (April 1998), pp. 8-53.

تصميم برج العرب «إحساساً بالترف والإثارة والتطوّر والمغامرة». والمواطنون يطلقون عليه اسم «الصرصور العملاق»[١٩].

لكن المبنى مأثرة هندسية عجيبة. فبعد استكمال بنائه سنة ١٩٩٩، بات الفندق الأعلى في العالم[٢٠]. وبارتفاعه البالغ ٣٢١ متراً (١٠٥٣ قدماً)، يهيمن على المشهد العمراني لدبي. يقع برج العرب في جزيرة اصطناعية مساحتها ١٤٠٠ متر مربع وتبعد عن الشاطئ مسافة ٣٠٠٠ متر مقابل فندق الجميرة بيتش. وهذه مسافة ضرورية لا من أجل منع تظليل الشاطئ وحسب، بل أيضاً لتعزيز الإحساس بالخصوصية لعملاء الفندق ونزلائه. صُنع هيكل المبنى من الفولاذ والخرسانة المسلحة. تعمل طبقة خارجية فولاذية ضخمة على حماية البرج من الأحمال الزلزالية والرياح. يلتف هذا الإطار الذي على شكل حرف V حول شكل V آخر، مع برج من الخرسانة المسلحة يضم غرف الفندق وردهته. ويتصل هذان المنشآن بعد ذلك بعمود فقري خرساني. تتألف واجهة المبنى من الزجاج والتِّفلون المطلي بالفيبرغلاس. وتنقسم الستارة التي يبلغ ارتفاعها ١٩٨ متراً إلى اثني عشر حقلاً يرتكز كل منها على أقواس فولاذية. ولسوء الحظ، فإن الحرارة والضوء، في هذه البيئة الصحراوية القاسية، سيؤثران، في النهاية، في طول عمر البناء الذي يمثل الشراع في أطول مبنى معرّض لقوى الشد في العالم. إن المناخ في دبي قاسٍ جدّاً بحيث تم صنع طلاء واق خاص جديد لمنع رمال الصحراء من تخريب النوافذ.

يحتوي المبنى من الداخل على ردهة مساحتها ١٨٠ متراً مربّعاً، وهي كبيرة بما يكفي لإيواء تمثال الحرية الأمريكي. الجدران الداخلية مغطاة بتشكيلة غير منتظمة من الأقمشة الزاهية والألوان القوية. والإسراف هو الفكرة الغالبة على هذا الفندق. فكل ما يلمع ذهب ـ فقد تم طلاء ٢٢٠٠٠ قدم مربع من المساحة الداخلية بطبقة رقيقة من الذهب عيار عشرين قيراطاً.

مع أن شكل المبنى وهيكله يلمحان إلى القوارب العربية التقليدية، فإن هذا الفندق يجسد النجاح التجاري لدبي، وترفها وخصوصيتها أكثر من كونه رمزاً للثقافة العربية أو لجذور دبي. وهذا المبنى، وإن كان يبرهن بلا شك عن إنجاز هندسي غير عادي، إلا أنّ النسبية الثقافية والحساسية البيئية لا تلعبان دوراً في تصميمه. يبدو شراع برج

(١٩) Andrew Cave, «Where Milton Keynes Meets Vegas,» *Daily Telegraph*, 3/4/2004.

(٢٠) بدأ في عام ٢٠٠٤ بناء برج آخر يفوقه ارتفاعاً (٨٢٨ متراً)، هو برج خليفة. وجرى افتتاحه في ٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٠.

العرب مجتمعاً مع فندق الجميرة بيتش الذي يشبه موجة البحر، ومركز المؤتمرات فيه الذي يأخذ شكل قارب الدهو، أشبه بديكور فيلم هوليوديّ منه بالتمثيلات الثقافية الهامة لمدينة وشعبها. لقد أراد قادة دبي رمزاً عالمياً، مبنى يعلن عن دورهم وتأثيرهم المتزايد في المسرح العالمي. لكن يبدو أن برج العرب لا يقول الكثير عن الجوهر ما وراء الخارج الذي يُعتبر مأثرة هندسية.

- ٩ -

توفّر هذه الخلاصات للأيقونات المحلية بديلاً ممتعاً لتمثيل الهوية المحلية في بيئة عمرانية. ومع أنها قد تعبّر عن مآثر هندسية عظيمة، لكنها تدلّ أكثر على إرادة العولمة بدلاً من الحساسيات المحلية. والحكم على هذه المباني الزجاجية العملاقة في البيئة الصحراوية بأنها انعكاس لرؤية مهندس معماري أو ذوق المموّل لإنشائها سيختلف على الأرجح بين مشروع وآخر. ومع ذلك، فهي تظهر مرة أخرى بوضوح التعقيد والصراع الهائل داخل دبي بشأن التعبير عن هوية ثقافية محلية ضمن بنى العولمة.

نتج من هذه التطورات المعمارية الأخيرة ظهور أيقونة أخرى تمثّل الثقافة المحلية في دبي، وهي شجرة النخيل. ربما كان المقصد هو الإشارة إلى العمارة القديمة، عندما كانت أكواخ البرساتي والأسواق مصنوعة أساساً من سعف النخل، أو الإشارة إلى مفهوم أكثر إقليمية للحديقة الإسلامية أو الواحة. ستكون نخلة الجميرة ونخلة جبل علي جزيرتين من صنع الإنسان على شكل شجرتي نخيل، قبالة شاطئ دبي في الخليج العربي. وهو مشروع تقدَّر تكلفته بثلاثة مليارات دولار. ستعمل هاتان الجزيرتان على مضاعفة الشريط الساحلي لدبي، وعندما يكتمل بناؤهما تكون رؤيتهما ممكنة من سطح القمر. كما أن هاتين الجزيرتين ستضمان أول حديقة ألعاب بحريّة في الشرق الأوسط، بالإضافة إلى فنادق تجاريّة وفيلات وأحواض لرسي السفن ومتاجر للتسوق وصالات للسينما وعروض تمثيلية وحديقة ألعاب مائيّة.

ومن الأهداف الرئيسية التي تبغيها قيادة دبي عبر إقامة هاتين الجزيرتين دمغ هوية دبي بقوة على المشهد العالمي، وخصوصاً بعد النجاح الدولي لفندق برج العرب. غير أن زرع شجرتي نخيل عملاقتين في الخليج العربي، في محاولة لتمثيل هوية دبي، يبدو فكرة مبتدعة إلى حدٍّ ما، وتختزل بالأحرى قروناً من التراث في صورة شبه كرتونية.

وختاماً، يمكن رؤية محاولات أكثر ذكاءً لإضفاء مسحة ثقافية على بيئة الاقتصاد العالمي في تكييف المساحات العامة واستخدامها. فقد أصبحت مراكز التسوق والمتاجر جزءاً هاماً من المشهد العمراني لدبي. وأصبحت المباني الضخمة المكيفة التي تبيع أي شيء يوجد في العالم أماكن للقاءات الاجتماعية والنزهات العائلية. كما أن التصميم المادي لمراكز التسوق المشهورة هذه متجانس في مظهره مع العديد من مراكز التسوق الأخرى التي تشاهد في مختلف أرجاء العالم. والسلع، عدا القليل منها، تُستورد من أوروبا وأمريكا واليابان، وصالات تقديم الأطعمة توفر المأكولات من مختلف المطابخ العالمية، والشباب والشابات العرب يقفون في الصفوف من أجل شراء «وجبة ماكدونلدز الكبيرة» أو سندويشات BLT البحرية من مطاعم تحت الأرض. غير أنّ هذا السندويش مصنوع من لحم بقري فقط. وبمثل بساطة هذا التغير، يوجد القليل من هذا التنوع داخل هذه البيئة التجارية التي تلمح إلى احتياجات المستخدمين العرب وتقاليدهم وثقافتهم. توفر مراكز التسوق الكبيرة مثل الستي سنتر وبُرجمان والوافي مساحات جانبية خاصة من أجل الوضوء لأداء الصلاة. ويوجد داخل هذه المراكز عدد من القاعات الضخمة، بعضها مخصص للرجال، والبعض الآخر مخصص للنساء لأداء الصلوات اليومية، بل إن مركز برجمان للتسوق الواقع في طرف شارع خالد بن الوليد، الشارع المالي في مدينة دبي، ينادي المتسوقين لأداء الصلاة عبر نظام النداء في المركز.

تعدّ كافة هذه الأمثلة على التطور العمراني والمعماري براهين واضحة على مدينة تعيش حالة من التقلّب والصراع مع الضغوطات والتأثيرات الإقليمية والعالمية. تمتلك قيادة دبي الحازمة رؤية لمدينتها دفعتها من مدينة بسيطة هاجعة في إحدى دول العالم الثالث إلى لاعب بارز على المسرح العالمي. ونظراً إلى محدودية موارد الإمارة الطبيعية، وإدراكها المتطلبات المتنامية والمعقدة للاقتصاد العالمي، قامت بإنشاء بنية تحتية شاملة ومتطورة وتوسيعها من أجل تلبية الحاجات الحالية والمتوقعة. وقد اكتسب تمثيل الهوية الثقافية المحلية ضمن هذه البيئة العمرانية التي بُنيت على عجل أهمية متزايدة، كرد قوي مشحون بالقلق من العولمة من ناحية، وكدعم لاتجه العولمة من ناحية أخرى.

ومن سوء حظ المصممين والمخططين في دبي، أن عملية التمثيل المرئي للهوية الثقافية ممارسة حديثة نسبياً، بل إن تصوّر الهوية الثقافية في دبي يصبح أكثر تعقيداً إذا نظرنا إلى حداثة عهد الإمارة نسبياً. ولكي يتم تحويل جوهر الثقافة كما يظهر على الوجه

المعماري المعاصر بتأنٍّ ونجاح، يلزم توفر الوقت والتحليل والدراسة ـ وكل ذلك غير متوفر في دبي. ويعلّق أحد المخططين في بلدية دبي بذكاء على ذلك بقوله «لقد بدأنا [العرب في دبي] للتوّ في تطوير ثقافة [مرئية]. يحتاج الناس إلى الوقت لدراسة قيمنا الأخلاقية والتقنية والثقافية. وفي أحيان كثيرة، توضع الخطط لاستباق متطلبات الاقتصاد العالمي، وغالباً ما يؤدي ذلك إلى تغيير الطريقة التي تتم فيها الأشياء محلياً. وقد بدأنا مؤخّراً فقط بالتركيز على تقاليدنا»(٢١).

بافتقار البيئة العمرانية في دبي إلى هذه المسافة الحرجة، دخلت هذه المدينة معركة بين التأثيرات العالمية والمحلية والإقليمية. وهي لم تستطع حتى الآن أن تدمج بنجاح هذه المؤثرات وتترجمها إلى تصميم معاصر ذي طابع محلي ـ حيث يبقى الدفع والجذب ـ بين نسبة العشرين بالمئة من السكان العرب المواطنين ونسبة الثمانين بالمئة من السكان الأجانب. ونتيجة لذلك، يستمر التطور العمراني في دبي في تصوير هذا الصراع والتجاذب.

لطالما كانت أهمية الهوية الثقافية وإظهارها في البيئة المبنية عملية معقدة. فالعوامل الوسيطة فيها غامضة ومبهمة، كما أن تدفّق الاقتصاد العالمي والعاملين من مختلف الجنسيات والتكنولوجيا الحديثة إلى دبي يجعلها أكثر غموضاً. ففي كافة الأمثلة التي تعرضنا لها، تم اختزال الإشارات إلى العمارة الإسلامية التقليدية إلى صور وعمليات سطحية لإعادة الإنتاج، لا تخدم أية حاجة حقيقية. وعلى هذا الصعيد، يمكن انتقادها لكونها تطبيقات جوفاء في صيغتها الجوهرية. ويبدو أنه تم تحييد الأيقونات الوطنية والثقافية في عصر العولمة. ومع أنها تمثل تأكيداً للهوية الثقافية وهيمنة الثقافة ربما على التكنولوجيا والاقتصاد، فقد أصبحت أقل إثارة للخلاف في تمثيلها. ربما أصبح ذلك ضرورياً في الاقتصاد العالمي، فقد تضاءلت الاختلافات الثقافية من أجل توفير مزيد من الراحة للسكان المتعدّدي الجنسيات. وهي تتمتّع بما يكفي من الحركة لإثارة الاهتمام والتعريف الثقافي الخالي مع ذلك من أية عناصر تاريخية استفزازية قد تربك الناظر الأجنبي.

وبقدر ما يكون المرء انتقادياً حيال هذه المنشآت الجديدة، فهي لا تؤدّي حتى الآن الوسائل الأكثر مناسبة للتعبير عن الثقافة في عمارة معاصرة. فمن يستطيع الادعاء في آخر الأمر ما يمكن اعتباره شرعياً في بيئة بمثل تنوّع مدينة عالمية وتعقيداتها. وبالتالي

(٢١) النصّ مُقتبَس من حديث مع محمد فايز الشمسي في بلدية دبي بتاريخ ٢٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٩.

فإن هذا الاستنتاج يطرح سؤالاً حول كيفية غرس صور التعريف الثقافي أصلاً في بيئة عمرانية بُنيت أساساً من أجل إغراء الاقتصاد العالمي. ومن المفارقات أن نجد في هذه المباني الشاهقة، وهي المنارات الأبرز للعولمة، تفسيرات للهوية المحلية بأوضح صورها وأكثرها جلاء.

ربما كانت فعّالية العامل الجاذب الرئيسي للتمثيل الثقافي في توفير إحساس بالتجذّر والارتباط للمواطنين المحليين. والأسرة الحاكمة في دبي إنما حافظت على حكمها بفضل نسبها العريق منذ أيام أكواخ البرساتي في دبي. وهم يملكون سلطة مطلقة، بالرغم من أنهم لا يمثلون سوى قسم ضئيل من سكان دبي. غير أنّ هذا التكوين غير المتناسب للقاعدة السكانية سبب رئيسي لإحساس المواطنين العرب المحليين والحكومة بانعدام الأمن. كما أن الغالبية من العرب يخشون من ذوبان ثقافتهم بفعل تدفق الأجانب وثقافاتهم. ولذلك فهم يشعرون بالحاجة إلى مجابهة هذا الانعدام في الأمن بعرض نماذج من الفخر الوطني أو الثقافي، وبذلك يجعلون الإحساس بوجودهم المحدود أكثر قوة.

توجد تفسيرات أخرى لهذا العرض الثقافي الشديد الوضوح. فنجاح التنمية المحليّة بعد ثلاثين عاماً من النمو الكبير والتخطيط قد أثار الرغبة في الإشارة بوضوح إلى الأشخاص المسؤولين عن هذا التطور الرائع. وكما يقول بول ويتلي: «إنّ الثقة الوطنيّة المتنامية تتطلّب التعبير عن هويتها وخصائصها الذاتية»[٢٢]. وما تطبيقات العمارة التقليدية على النماذج المبنية المعاصرة سوى لافتات فخر تعترف بإسهامات السكان المحليين في البناء الناجح للمدينة العالمية وتطورها المستمر.

قد يكون لهذا الاهتمام بدمغ الأيقونات المحلية على النسيج العمراني علاقة وثيقة بالعجلة الشديدة التي تطورت دبي فيها من إمارة من العالم الثالث إلى مدينة عالمية رائدة. ففي غضون أقل من ثلاثين سنة، تغير محيطها بالكامل عمّا كان عليه سابقاً، ممّا جعل تتبّع عنصرها الأصلي متعذّراً من حيث الجوهر. وقد فرضت هذه السرعة غير العاديّة للتغير ضغوطاً هائلة على مجتمعها. ويقترح فْريد ديفيس أن في البيئات التي تشهد تدفّقاً وقلقاً كبيرين، غالباً ما يكون هناك إيحاءات حنين إلى الوضع السابق، حتى وإن لم تكن هذه الإيحاءات في الواجهة الأماميّة للوعي. وهذه العواطف، التي تنشأ في

(٢٢) Kernial Singh and Paul Wheatley, *Management of Success: The Molding of Modern Singapore* (Boulder, CO: Westview Press, 1990), p. 76.

لحظات من عدم اليقين، تهدد باحتمال انقطاع الهوية(٢٣). «يزدهر الحنين إلى الماضي بالانتقال وبالانقطاعات الذاتيّة التي تولّد فينا التوق إلى الاستمرارية»(٢٤). يوفر الحنين إلى الماضي تراجعاً وملجأً مؤقتاً من نزعات القلق التي تنشأ عن بيئة تشهد تغيّرات متتابعة، وتتحول إلى وسيلة للتمسك بالهويات والثقافات التي تعرضت لرضّات شديدة في أوقات الاضطرابات وإعادة تأكيدها(٢٥). ولذلك، في حين أن هذه الرموز والأيقونات المطبقة في الحيز العام لدبي، هي بمثابة تبسيطات إجماليّة للعناصر المحلية والأشكال المعمارية الإقليمية، فإنها مع ذلك، تخدم في التلميح إلى ماضٍ بسيط، يتقاسمه أعضاء المجموعة المهيمنة سياسياً. ويسمح تولّد الحنين إلى الماضي بترشيح هذا الماضي، وانتقائه وترتيبه وإنشائه وإعادة إنشائه من تجربة جماعية إلى حدٍّ ما. بل إنّ شيئاً بمثل رقة النداء إلى الصلاة داخل أحد المراكز التجاريّة يفيد في إدخال الراحة والتذكير بفعّاليّة كبيرة بالقوّة والأبديّة الظاهرة للثقافة والمعتقدات المحليّة.

يتأثر دور الحكومة ويتغير بلا شك بالتدفق الحر للاقتصاد العالمي وتأثيراته. فقد أصبح التنافس بين المدن العالمية أكثر حدة، فيما تقوم العديد من المدن بإنشاء البنية التحتية المعقدة اللازمة لاجتذاب اللاعبين العالميين البارزين والشركات المتعددة الجنسيات. وصارت الحكومات المحلية للمدن العالميّة تقف في أوضاع تزداد غموضاً. وقدرتها على تأكيد قوتها وسلطتها يشوبها الدور الذي تلعبه كمجتذب للاقتصاد العالمي. وقد أثّرت هذه الازدواجية بين التشديد على حضورها مع محاولاتها لجذب الشركات متعددة الجنسيات والعمال الأجانب، أثّر بلا شك في وضوح تصميم الفضاء المديني. وبما أن حكومة دبي هي أقوى داعم للاقتصاد العالمي، لم يكن أمامها في آخر الأمر أي خيار سوى تعديل حضورها داخل إطار العمل العالمي. وبالرغم من أهمية تمثيلات الهوية الثقافية، فإنها تصبح أقل إثارة للخلاف عندما تكون ملونة وحيوية.

لقد خطا مدلول التمثيلات الثقافية في المدينة العالمية خطوة إلى الأمام باستدلال بعض الباحثين بأن "الثقافة أصبحت منتجاً مصنّعاً آخر للاقتصاد العالمي. فبالنسبة إلى وليام ليم وتان هوك بنغ، باتت الثقافة الآن مجرد زاوية أخرى لتحقيق عائدات مالية أكبر. وهما يصفان الإنتاج الثقافي المعاصر بأنه تحويل النماذج التاريخية والثقافية إلى

---

(٢٣) Fred Davis, *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia* (New York: Free Press, 1979), p. 34.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

أشياء تجري المتاجرة بها(٢٦). وأصبحت الثقافة سلعة قابلة للتسويق في المدن العالمية، في عصر العولمة. وتم اختزال قيمة الثقافة إلى ما يمكن اعتباره شيئاً مربحاً. غير أن هذا التحليل يحوّل المدن، والمجتمعات، والثقافات إلى مجرد رهائن للعائد المالي. ويفترض هذا التحليل من دون تمييز أن الاقتصاد العالمي أصبح اقتصاد استهلاك. وهو يفترض أن كل فرد وكل شيء يعمل فقط من أجل نشر الاقتصاد العالمي. ولذلك، تبدو وجهة النظر تلك ضيقة إلى حدٍ ما. وهي تقترب من العجرفة بافتراضها أنّ الهوية الثقافية التي لعبت دوراً كبيراً في تعريف الإنسانية على مرّ آلاف السنين، يمكن تغييرها والتلاعب بها بسهولة.

في هذا التحليل، تتعرض الوسائل، التي تم وفقها تصوير الهوية الثقافية في العمارة المعاصرة لدبي، للمساءلة والانتقاد. لكن في الوقت نفسه، يظل غائباً أي اقتراح بديل بشأن أكثر الوسائل ملاءمة لتمثيل الهوية الثقافية مع مركّبات العولمة. وربما كان هناك قدر كبير من الصحة في تعليق عارف درليك بأن «الثقافة لا ينتقص منها بتعرّضها للتغيير من خلال ممارسة الحياة اليومية»(٢٧).

ومن المهم الاعتراف بأن العولمة ما تزال حديثة العهد وظاهرة فتية نسبياً، وكان لا بدّ أن يثير تطورها السريع أسئلة أكثر مما يقترح حلولاً. وما تزال المسافة الحرجة اللازمة للتوصل إلى تقييم عادل وشامل في بدايتها. وبمرور الوقت، قد نتوصّل إلى أجوبة أكثر تأمّلاً واكتمالاً. وسوف يستمر موضوع الهوية الثقافية في مغازلة المدينة العالمية. وما التعقيدات والإرباك اللذين تمرّ بهما دبي في معرض بحثها عن طرق أكثر ملاءمة وفعالية لتصوير الهوية الثقافية إلا ردود أفعال ابتدائية حافزة على الزخم المكثف للسنين الثلاثين الأولى للعولمة. وربما مع استمرار دبي في النضوج كمدينة واكتسابها مزيداً من الثقة وتحولها إلى لاعب محنّك في الاقتصاد العالمي، يمكن أن تتحوّل عن هذه التطبيقات السطحية، وتصبح أكثر قدرة على ترشيح ما هو مهمّ من الناحية الثقافية والمعمارية، وتكوين هوية عصرية مركّبة وعميقة الفكر واضحة في عروبتها وعالمية في آن معاً، وتستحوذ على الدينامية العجيبة لدبي.

(٢٦) William S. W. Lim and Tan Hock Beng, *The New Asian Architecture: Vernacular Traditions and Contemporary Style* (Hong Kong: Periplus Editions, 1998), p. 31.

(٢٧) Arif Dirlik, «The Global and the Local,» in: Rob Wilson, *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*, edited by Wimal Dissanayake, Asia-Pacific: Culture, Politics, and Society (Durham, NC: Duke University Press, 1996), p. 39.

فهرس

- ب -

ـ ث ـ

ـ ج ـ

- ح -

- خ -

- د -

- ذ -

- ر -

- ش -

- ص -

- غ -

- ف -

ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

ـ م ـ

- ن -

- هـ -

- و -

- ي -

هذا الكتاب

احتل موضوع الهوية، ولا يزال، حيّزاً واسعاً في الفكر القومي العربي، نظراً إلى ما شهدته قضية الهوية في الوطن العربي من إشكاليات وتحديات فرضها تعدد الانتماءات الإثنية والمذهبية والدينية والجهوية والوطنية ما دون القومية من جهة، والاحتكاك الثقافي المتعدد الأوجه مع الخارج، المتمثّل بالغرب تحديداً، من جهة أخرى.

وفي ظل ما تشهده الأمة العربية من انقسامات وصراعات وتشرذم، وبعد عقود على انكفاء المشروع القومي العربي، وما رافقه من تصاعد للهويات القطرية أو للخصوصيات الإثنية والإقليمية والمذهبية والدينية، وبعد عجز الأنظمة العربية عن تحقيق الحد الأدنى من طموحات شعوبها، يأتي الكلام على قضايا القومية العربية ليحتل مكانة مهمة في هذه المرحلة التاريخية التي تتزايد فيها نسبة الوعي لدى شرائح واسعة من الشعوب العربية بضرورة نيل حقها في انتزاع حريتها وفي تقرير مصيرها وفي إعادة تحديد ملامح هويتها.

يقدّم هذا الكتاب قراءة تجديدية نقدية لقضايا الهوية العربية ساهم فيها نخبة من الباحثين والكتّاب العرب، وجاءت هذه القراءة في أربعة وعشرين فصلاً حول قضايا الهوية العربية وعلاقتها باللغة والثقافة والتاريخ والواقع الاجتماعي والسياسي والعمراني. تتوزع فصول الكتاب على ثلاثة أقسام يبحث أولها في فلسفة الهوية والانتماء، ويتناول الثاني قضايا الهوية في بعض التجارب القطرية، ثم يتناول الثالث التحولات في هوية العمارة العربية في ظل العولمة.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ٢٨ دولاراً
أو ما يعادلها